Arap Edebiyatı Araştırmaları

-Makaleler-

Mehmet Akif Özdoğan



Arap Edebiyatı Araştırmaları
– Makaleler –

Mehmet Akif Özdoğan



Kitap Adı	:	Arap Edebiyatı Araştırmaları –Makaleler-
Yazar	:	Prof. Dr. Mehmet Akif Özdoğan
ISBN	:	978-975-6497-70-8
SAMER Yayınları	:	37
Dizgi	:	SAMER
Kapak	:	SAMER
Genel Yayın Yönetmeni	:	Doç. Dr. Feyza Betül Köse

KSÜ Siyer-i Nebi Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi

SAMER Yayınları

Adres : KSÜ Avşar Kampüsü

Onikişubat/Kahramanmaraş

İletişim : 0344 300 47 59

e-posta : samer@ksu. edu. tr

Kahramanmaraş-2020

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ

1993 yılında Arap Dili ve Edebiyatı alanında akademik hayata başladığım günden bugüne Arap Dili Edebiyatı'nın İslâmî ilimlerle irtibatı hakkında çok sayıda makale, bildiri, çeviri, tez ve kitap üzerinde çalıştım. Kitapların basılıp kütüphanelerimizde yerini almasına rağmen, makaleler dergilerde yayımlanıyor, ebatları küçük olduğundan köşelere sıkışıp kalıyor, kitaplığımızda yerini alamıyor. Bir makalemi aradığımda bulmak oldukça güç oluyor veya araştırmacılara tavsiye ettiğimde derli toplu bilgi veremiyordum.

Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi SAMER Müdürlüğünün, akademisyenlerin tez ve çalışmalarının gün yüzüne çıkarılması ve araştırmacıların istifadesine sunulması amacıyla elektronik olarak yayıma başladığı malumunuz. Kısa bir sürede onlarca çalışmayı elektronik olarak yayımlamış olması önemli bir hizmet. SAMER Müdürü Prof. Dr. Şaban ÖZ ve Müdür Yardımcısı Doç. Dr. Feyza Betül KÖSE yayımlanmş makalelerimi derli toplu ve konularına göre basabileceklerini ve araştırmacıların elinde bu alanda toplu halde referans bir eser olacağını söylediklerinde, doğrusu buna ihtiyacım vardı ve ilk makalemden itibaren hemen hemen hepsi iki kitap olacak şekilde kendilerine teslim ettim. Bunlar;

Birincicisi, "**Arap Edebiyatı Araştırmaları**",

İkincisi ise "**Arap Dili ve Grameri Araştırmaları**".

"**Arap Edebiyatı Araştırmaları**" adlı kitabımızda aşağıdaki sekiz makale, bir sempozyum bildirisi ve bir çeviri yer almaktadır. Diğer sempozyum bildirileri ve çeviriler üzerinde çalışmalar yaptığımdan onları da ayrı bir kitap olarak yayınlamayı düşünüyorum.

1. Abbâsîler Dönemi Tercüme Faaliyetlerinin Arap Edebiyatı'na Etkisi.

İlk yazdığım makalelerden biri olup benim için çok kıymetli bir çalışmadır. Bu çalışmada Helenistik kültür ile Abbasiler döneminde yapılan tercüme faaliyetlerinin durumu ve bunların Arap Edebiyatı'na katkısını ele alan bir çalışma.

2. Klasik Arap Edebî Tenkidine Genel Bir Bakış.

Bu makale ise son yazdığım ve rahat bir şekilde okunabilen bir çalışma olup, edebî eleştirinin tarihçesini ve değişim-dönüşümünü ele aldım.

3. İ'câzü'l-Kur'ân Meselesinin Belâğat İlminin Gelişmesine Etkisi.

Çok emek verdiğim ilk makalelerimden biri. Kur'ân'ın İ'câz'ı kavramını semantik açıdan ele alıp Arap Edebiyatı'na lafız ve anlam açısından katkısını ele aldım. İslâmî İlimler alanında önemli bir çalışma.

4. Arap Dili ve Edebiyatı Kaynaklarında Hz. Peygamber'in Edebî Konumuna Bir Bakış.

Doçentliğe hazırlanırken yaptığım önemli çalışmalardan biri. Bu çalışmada Hz. Peygamber'in edebî yönünü ele alıp Arap Edebiyatı kaynaklarında Hz. Peygamber'in konumunu inceledim.

5. Klâsik Arap Şiirinde İntihâl Olgusu.

Günümüzde önemli sorunlardan biri olan intihâl (aşırma) ile ilgili bu çalışmaya büyük emek verdim. Şâirlerin intihâl olgusu karşısında görüş ve tutumlarını inceledim. Klasik Arap şiirinde intihâlin tarihi seyrini ele aldım. Okumalısınız.

6. Klasik Arap Edebiyatı'nda Karşılaştırmalı Edebî Tenkidin Ortaya Çıkışı.

Bu çalışmada karşılaştırmalı edebî eleştirinin ortaya çıkışı ve önemli şahsiyetlerini ele aldım. Karşılaştırmalı edebiyatın ilk örnek çalışmalarını göreceksiniz burada.

7. Belâğatın Sistematize Edilmesinde es-Sekkâkî ve el-Kazvînî'nin Rolü.

Arap Edebiyatı'nın ana kaynağı Belâgat'ın sistemleşmesinde önemli katkısı olan es-Sekkâkî ve el-Kazvînî'nin katkılarını ele aldım.

8. Klasik Arap Şiirinde Şiir Söyleme Yeteneği ve Bilgi Birikimi.

Şârin bilgi ve kültür birikimini ele alan önemli bir çalışma olup, şiir kaynağının irdelenmektedir.

9. Harran Okulu'nun Arap Dili ve Belâgatı'na Etkisi.

Bu sempozyum bildirisinde Harran bölgesinde yetişen felsefe ve mantık ilimlerinde ileri düzeyde olan Alimler ve onların Helenistik kültürün taşıyıcılığını ele alan önemli bir çalışmadır. Bu çevrede yetişen bilginlerin Arapçaya katkılarını ele aldığımız bu çalışma, sempozyum bildirisinden daha ziyade makale standardında olduğunu söylemeliyim.

10. el-Câhiz'den 'Abdulkâhir Dönemine Kadar Arap Belâgatı.

Mısırlı ünlü edip Taha Huseyn'den yaptığım bu çeviri, Arap Edebiyatı'nın en önemli şahsiyetlerinden Câhiz'den itibaren belâgatı fikri anlamda belirli bir standarda ulaştıran Abdulkâhir Cürcanî'ye kadar olan dönemi analiz eden bir çalışmadır. Uzun bir makale. Çok emek verdiğimi söyleyebilirim.

Başta Arap Edebiyatı ve Belâgatı olmak üzere İslam Tarihi, Tefsir, Hadis, Fıkıh, Kelam, Felsefe, Mantık gibi ilimlerle de irtibatı olan makalelerimi bir arada kitap haline getiren SAMER Yayınları idaresine çok teşekkür ederim.

Prof. Dr. Mehmet Akif Özdoğan
Kahramanmaraş-2020

ABBÂSÎLER DÖNEMİ TERCÜME FAALİYETLERİNİN ARAP EDEBİYATI'NA ETKİSİ*

GİRİŞ

Eski Yunan medeniyetinin, bilinen en eski uyanış hareketi olduğu kabul edilir. Son zamanlara kadar bu medeniyet, kendiliğinden doğmuş gibi görülüp, bu medeniyete *"Yunan mucizesi"* deniliyordu. Yapılan araştırmalarla Yunanlılar'ın göçleri, göç ettikleri yerlerdeki yerleşme tarzları, diyalog kurdukları milletlerden aldıkları bilgiler ortaya çıkınca, bu medeniyetin Mısır, Sümer, Fenike ile kültürel ve bilimsel temasları neticesinde zirveye ulaştığı tespit edilmiştir[1]. Her medeniyet, Yunanlılar'da olduğu gibi, kendinden önceki medeniyetlerin sahip olduğu bilgi ve kültürden istifade ederek, kendi bilim ve kültürlerini geliştirmiştir. Bir medeniyetin büyüklüğü tarihin çeşitli devirlerinde, değişik medeniyetlerle diyaloğa girerek yeni tesirler karşısında tepki/reaksiyon gösterebilmesine bağlıdır. Medeniyetler arası bilgi transferi ise, tercüme faaliyetleri ile başlar[2]. İnsanlık tarihinde medeniyetler, kendinden önceki medeniyetlerin bilim ve düşünce mirasına sahip çıkarak, geniş

---

* Bu makale aşağıdaki dergide yayımlanmıştır: Özdoğan, M. Akif, "Abbâsîler Dönemi Tercüme Faaliyetlerinin Arap Edebiyatına Etkisi", Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi, XVI sayı, 2005, Ankara.

[1] Hilmi Ziya Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, İstanbul, 1935, 23; Necip Taylan, *Anahatlarıyla İslâm Felsefesi*, İstanbul, 1985.

[2] H. Ziya Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, 19.

çaplı bir derleme ve bunların tercümesi ile meşgul olmuşlardır. Medenî gelişme süreci, Yunan, Hint ve İran medeniyetlerinin sahip olduğu bilim ve düşünce ile ilgili kitapları arapçaya tercüme ile başlayan Abbâsîler, kendi bilgileri ile bunları kaynaştırarak insanlık tarihi boyunca ilkini Yunanlıların gerçekleştirdiği, ikinci kültür intikalini gerçekleştirmişlerdir[3].

Medeniyetler gelişme dönemlerinde yeni bilgi ve düşüncelere açık oldukları oranda büyüme gösterirler. Bu açıdan bütün tesirlere kapılar açık olmalı ve her şeyden önce tesirlerin serbest olarak çarpışması ve tepkilerin oluşması gereklidir. Bir millet kendinden önceki ve aynı dönemdeki gelişmiş milletlere ait bilimi kendi diline sentezleyerek almalıdır.

Emevîlerle başlayıp Abbasîlerle en üst düzeye ulaşan tercüme faaliyetleri büyük bir medeniyetin oluşmasını sağlamıştır[4]. Bu faaliyetlerin, diğer İslâmî ilimlerde olduğu gibi Arap Edebiyatı'nda da büyük etkisi olmuştur. Bu etkilere olumsuz yönden bakılmamalı bilakis medeni gelişmeyi sağlayan çok önemli faktör olarak görülmelidir. Dil ve edebiyat ile ilgili tercümeler Arap dili ve edebiyatını zenginleştirmiştir. Arap Edebiyatı, Fars ve Türk edebiyatına tesir etmiş, modern batı edebiyatına da katkıda bulunmuştur.

A. ABBÂSÎLER DÖNEMİNDE TERCÜME FAALİYETLERİ

Yunan hükümdarı Makedonyalı İskender (m. ö. 356-323) on sene gibi kısa bir sürede Orta Doğu'yu, Mısır'ı, İran ve Pencap'a kadar uzanan Orta Asya'yı ele geçirmişti. İskender, sefere çıkarken bilim adamlarını da yanında

[3] Bekir Karlıga, *İslâm Düşüncesi'nin Batı Düşüncesine Etkisi,* Litera yay., İstanbul, 2004, 175. İnsanlık tarihinin tanık olduğu üçüncü kültür intikali ise, XI. Asırda başlayıp XII asrın sonlarına kadar arapça, latince ve ibranice başta olmak üzere Batı dillerine yapılan tercümelerle gerçekleşmiştir.

[4] Kenan Demirayak, *Abbâsî Edebiyatı Tarihi*, Şafak yay., Erzurum, 1998, 10.

götürerek, Yunan bilim ve kültürünü bu bölgelere taşımıştı[5]. Aristoteles(ö. 384-322)'den sonra klasik Yunan düşüncesiyle bu ülkelerin düşüncelerinin etkileşimleri sonucunda ortak bilim dili yunanca olan ve M. Ö. 146 yılında Roma imparatorluğunun hakimiyetine geçinceye kadar devam eden Helenistik kültür dönemi başlamıştı[6]. Roma'nın Helenistik kültürün hâkim olduğu bu bölgeleri ele geçirmesiyle, Yunan bilimine olumsuz tavırlar başlamış, bu nedenle bu bölgelerdeki bilim adamları doğudaki İskenderiye, Nusaybin, Harran, Antakya ve Cundişapur'a göç edip, buralarda medreseler açarak ilmî faaliyetlerini sürdürmüşlerdi. Hıristiyan Nastûrî ve Yakûbîler bu bölgelerde bilimsel faaliyetlerin öncülüğünü yapmışlardı. Müslümanların Suriye ve Irak topraklarını ele geçirdiklerinde, sadece Yukarı Mezopotamya'da elliye yakın medresede Yunan ilmi öğretiliyordu[7]. Buralarda bulunan medrese ve kiliseler fetihlerle birlikte özgürlüklerini devam ettirmişlerdir[8]. Bu merkezlerde Süryânîler, Helenistik kültüre ait eserleri süryânîce'ye tercüme etmişlerdi[9]. Abbâsîler döneminde bu eserler genellikle süryânîce'den bazen de yunanca'dan arapçaya tercüme edilmiştir. Arapçaya yapılan tercümelerde, mütercimlerin yetersizliği, dil hatası, konulara vakıf olamama gibi nedenlerle yapılan hatalar[10] zaman içerisinde düzeltilmiştir.

Fetihler, Emevîler öncesinde başlamasına rağmen, tercüme hareketleri bu bölgedeki insanlarla tanışıp kaynaşma süreci nedeniyle bir asır gecikmeye uğramıştır. Emevîler döneminde tercüme hareketi, halife Muâviye'nin

---

[5] Hilmi Ziya Ülken, *İslam Felsefesi,* Ülken yay., İstanbul, 1990, 15, Cavit Sunar, *İslam'da Felsefe ve Farabî,* Ankara Ü. İlahiyat Fak., yay., 72; Mehmet Bayraktar, *İslâm Felsefesine Giriş,* T.D.V. yay., Ankara, 1997, 30.

[6] Hilmi Ziya Ülken, *İslam Felsefesi,* 15, 72; Mehmet Bayraktar, *İslâm Felsefesine Giriş*, 30.

[7] Mustafa Demirci, "Antik Yunan Kitaplarının Abbasiler Bağdatına Yolculuğu", İslamiyat, VII, sayı II, Nisan-Haziran 2004, 43.

[8] M. Şemsettin Günaltay, *Antik Felsefenin İslam Dünyasına Girişi,* sad. İrfan Bayın, Kaknüs yay., İstanbul, 2001, 61.

[9] Ignace Goldziher, *Klasik Arap Literatürü,* çev. Azmi Yüksel-Rahmi Er, İmaj yay., 1993, Ankara; M.Şemsettin Günaltay, *Antik Felsefenin İslam Dünyasına Girişi,* 53; Necip Taylan, *İslam Felsefesi,* 136.

[10] Henry Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi,* çev. Hüseyin Hatemi, I, İletişim, 2002, İstanbul, 53.

torunu Hâlid b. Yezid (ö. 85/704)'in gayretleri ile tıp alanında çevirilerle başlar[11]. Abbâsîler döneminde halifelerin verdiği büyük destek ve imkanlarla felsefe, mantık, dil ve edebiyat alanlarında tercümeler yapılır[12].

Abbâsîler dönemi tercüme faaliyetlerinde iki dönem görülür. Birinci dönem, halife Mansûr (ö. 18/775)'la başlar. Mantık, felsefe, dil ve edebiyat, astronomi, tıp, matematik gibi ilimlerde tercümeler yaptırtan Mansûr, İbnü'l-Mukaffa (ö. 161/757)'ya Aristo'nun *Organon* adlı mantık külliyatının ilk üç kitabı ile Porphyrius'un *İsagoji'*sini ve Kelile ve Dimne'yi arapçaya tercüme ettirmiş, [13] yine Cundişâpur hastanesinin başhekimi Curcis b. Buhtiş (ö. 155/771)'i Bağdat'a davet edip ona yunancadan tercümeler yaptırmıştır[14]. Mansûr, tercüme edilen eserleri *"Hizânetü'l-hikme"* adını verdiği bir kütüphanede toplatmıştır[15]. Tercüme faaliyetleri Mansûr'la önemli yol kat etmesine rağmen, oğlu Mehdî(ö. 169/785) döneminde *zındıklar hareketi* nedeniyle duraklama yaşamıştır. Hârûn Reşîd (ö. 193/809)döneminde faaliyetler tekrar canlanmış, Ankara ve 'Amûriyye'nin fethi ile buralardaki eserler Bağdat'a getirilip; Yuhannâ b. Mâseveyh tarafından arapçaya tercüme edilmiştir[16].

Me'mûn (ö. 218/833)'un gayretleri ile tercümede ikinci ve önemli bir dönem başlamış, *"Beytü'l-hikme"* adında büyük bir merkez kurulmuştur[17]. Me'mûn döneminde tercüme faaliyetleri, devletin resmi politikası haline gelmiştir. Müslim ve gayr-i müslimlerden meşhur ilim adamı ve mütercimlere geniş maddi imkanlar sağlayarak felsefî ve bilimsel eserleri arapçaya

---

[11] İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, Dârü'l-ma'rife, Beyrut, 1997.
[12] Kenan Demirayak, *Abbâsî Edebiyatı Tarihi*, 5.
[13] Ahmet Subhi Furat, *Arap Edebiyatı Tarihi*, İstanbul Ü. Edebiyat Fakültesi yay., İstanbul, 1996, 207, Mahmut Kaya, "Beytü'l-Hikme mad., " DİA, VI, 88.
[14] Ahmet Subhi Furat, *Arap Edebiyatı Tarihi*, 207.
[15] Mahmut Kaya, "Beytü'l-Hikme mad., " DİA, VI, 89.
[16] Ahmet Subhi Furat, *Arap Edebiyatı Tarihi*, 209.
[17] Mahmut Kaya, "Beytü'l-Hikme mad., " DİA, VI, 89; Clement Huart, *Arab ve İslâm Edebiyatı*, çev.Cemal Sezgin, Ankara, tsz, 273.

tercüme ettirmiştir[18]. İbnü'n-Nedîm (385/965), Me'mûn'un Bizans imparatorundan ülkesindeki eski eserleri istediğini, Bizans İmparatorunun da bir süre tereddütten sonra kabul etmesi üzerine İstanbul'a gönderilen Haccâc b. Matar, Yuhannâ b. Batrîk gibi bilginlerin çok sayıda eser getirdiğini ifade etmiştir[19]. Me'mûn, Anadolu'nun değişik yerlerinde bulunan Yunanlılara ait bilimsel eserleri satın almak suretiyle *"Beytü'l-hikme"*ye getirtmiştir[20].

Halifelerin yanı sıra, bazı zengin aileler de kitap tercümeleriyle yakından ilgilenmişlerdir. Musâ b. Şâkir'in oğulları matematik ile ilgili bazı kitapları arapçaya tercüme ederken[21], Nevbaht ailesi de tercüme faaliyetlerine önemli katkılar sağlamıştır[22].

Abbâsîler, tercüme hareketleri ile çok zengin bir bilgiye sahip olmuşlardır[23]. Tercümelerle derinleşen düşünce yapısı, *dışardan alma içerde şekillendirme prensibinden*[24] *hareketle* kendinden önceki kültür ve bilgi mirasına kendi orijinal değerlerini katarak[25] ilim ve kültürde dönemin en büyük medeniyeti haline gelmiştir[26].

B. TERCÜME FAALİYETLERİ İLE ARAP EDEBİYATINI ETKİLEYEN BİLİM DALLARI

Abbâsîler döneminde felsefe ve mantık eserlerinin h. II. asırdan itibaren tercüme edilmeye başlandığı, Kindi (ö. 260/873), Fârâbî (ö. 339/950), İbn Sina (ö. 428/1037) gibi düşünür ve filozofların bu eserleri şerh etmeye çalış-

---

18 Mehmet Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş,* 36-41.
19 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist,* 301.
20 Carl Brocelman, *İslam Ulusları ve Devletler Tarihi,* çev. Neşet Çağatay, T.D.K.Y., Ankara, 1992.
21 H.İbrâhîm Hasan, *İslam Tarihi,* çev. Komisyon, III, 173.
22 Hilmi Ziya Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü,* 104.
23 Ahmed Emin, *en-Nakdü'l-edebî,* Mektebetü'n-nahza, Kâhire, 1965.
24 Fuat Sezgin, *İslâm ve Bilim,* İstanbul, 1993, 206.
25 Necip Taylan, *İslâm Felsefesi,* 139.
26 Hasan Zeyyât, *Târîhu'l-edebi'l-'arabî,* Matbaa'tü'r-risâle, Kâhire, 1939, 210.

tıkları görülür[27]. Tercüme edilen bilim dalları içerisinde felsefe, Yunan düşüncesinin İslâm düşüncesi üzerine ağırlığını hissettiren en önemli alanlardan biridir[28]. Felsefe ve felsefi düşünce, Arap Edebiyatı'nda, sistematize etme, maddeler arasında irtibat kurup sebep-sonuç ilişkisi ortaya koymak gibi açılardan tesirini göstermiştir.

İslam dünyasında araç ilmi olarak görülen mantık, dille alakalı olduğundan[29] Arap Edebiyatı'nı felsefeden daha fazla etkilemiş, özellikle mantık yöntemleri Arap Edebiyatı'nda uygulamaya konulmuştur. Mantık ilminin kurucusu kabul edilen Aristo'nun altı eserden oluşan *Organon* külliyâtı değişik aralıklarla arapçaya tercüme edilmiştir[30]. Fârâbî gibi mantıkçılar, Porphyrius (ö. 232/305)'un, İsagoji adlı eserini bu külliyâtın mukaddimesi olarak kabul edip, Aristo'nun Poetika ve Retorik eserlerini de dâhil ederek altı eserden oluşan Organon külliyâtını dokuza çıkarmışlardır. Bu dokuz eser, İsagoji, Kategoriler, Hermenutik, Kıyas, Burhan, Cedel, Hikmet, Retorik ve Poetika'dır[31].

Poetika'yı, Ebû Bişr Mettâ ve Yahya b. Adî Arapçaya çevirmiş, Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi filozoflar da özetlemiştir. Retorik'i ise İshak b. Huneyn ve İbrâhîm b. 'Abdullâh çevirmiş, Fârâbî ise *"Şerhu Kitâbi'l-hatâba"*de bu eseri şerh etmiştir[32]. Edebiyata dair bu iki eser dışında Yunan edebiyatı ile ilgili tercümeler yapılmadığı görülmektedir. Bu durum, o dönem bilginlerinin Yunan edebiyatına felsefe ve mantık kadar önem vermediklerini göstermektedir[33].

---

[27] İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist,* 333; Necip Taylan, *Mantık,* Marmara Ü. İlahiyat Fak. Yay., İstanbul, 1996, 40.

[28] Mehmet Bayraktar, "İslam Düşüncesi:Etkilenmesi ve Etkisi", İslamiyat, VII, sayı II, Nisan-Haziran 2004, 29.

[29] Necati Öner, *Klasik Mantık,* Ankara Ü. İlâhiyat F. Yay., Ankara, 1972,

[30] Mehmet Bayraktar, "İslam Düşüncesi: Etkilenmesi ve Etkisi", 29.

[31] İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist,* 307; Necip Taylan, *Mantık,* 40.

[32] Bekir Karlığa, *İslâm Düşüncesi'nin Batı Düşüncesine Etkisi,* 223.

[33] İhsan 'Abbas, *Melâmîhun Yûnâniyye,* el-Müessesetü'l-'Arabiyye, Beyrut, 1977, 23.

Aristo, Poetika adlı eserinde genel bir poetika (estetik)'yı ele almayıp, edebiyat ve dil ile ilgili bazı problemleri incelemiştir[34]. Eserinde, sahne sanatlarından tragedya, komedya ve epos'un özelliklerini, karşılaştırmalı olarak ele alıp, dilin yapısı ile ilgili görüşlerine yer vermiştir. Aristo'ya göre, şiir sanatı şairlerin karakterlerine göre tragedya, komedya şeklinde iki türlüdür. Birincisi ağırbaşlı, soylu şairlerdir ki, iyi ve soylu kişilerin hareketlerini taklit ederler/yansıtırlar. Diğeri ise hafif meşrep karakterli şairler olup, düşük ve komik karakterleri taklit ederler[35]. Retorik adlı eserinde ise Aristo, kanıtlarla inandırmanın retorik/hitâbet sanatının özü olduğunu vurgulayıp, bunu *politik, törensel ve yargısal* retorik olmak üzere üç kısımda inceler. Retorik çeşitleri ile ilgili öfke, utanç, acıma gibi duygular ele alınarak, doğru ve yerinde konuşmanın kuralları ve bununla ilgili teşbih, mecaz, istiâre gibi sanatlar açıklanır[36].

Aristo, Poetika ve Retorik adlı eserlerinde, şiir, hitâbet ve belâgatla ilgili kavramların tarif, taksim ve tertibinde mantık eserlerindeki yöntemi uygulamıştır. 'Abdülfettâh 'Usmân, Poetika ve Retorik'in *Organon* külliyâtına dahil edilmesinin uygun olmayacağını, zira Aristo'ya göre şiirin, tabiattaki varlıkların taklidine dayalı ve arınmayı sağlayan dilsel bir sanat olduğunu[37] ifade ederek, şiirin mantıkla irtibatlandırılması, şiirin, aklın hakimiyetine girdirilmesi, edebiyatın en önemli unsuru olan hayal rolünü ihmal etmek anlamına geleceğini belirtir[38]. Aristo'nun edebiyatla ilgili bu eserleri, şiir ve belâgatın mantığını ve doğru hareket etme metotlarını vermektedir. Zaten İslam mantıkçılarının *"burhan, cedel, hitâbet, şiir ve safsatata"*dan oluşan beş sanatı kıyasın uygulama yeri olarak görmeleri[39], şiir ve hitâbet (belâgat)'in mantıkla iç içe olduğunu gösterir. Bir bilim dalındaki usuller ve kavramlar

---

[34] İsmail Tunalı, Aristo'nun Poetika adlı eserin önsüzünde, 1.
[35] Aristo, *Poetika,* çev. İsmail Tunalı, Remzi K., İstanbul, 1963.
[36] bkz. Aristo, *Retorik,* çev. Mehmet H. Doğan, Y.K. yay., İstanbul, 1998.
[37] bkz. Aristo, *Poetika,* 20.
[38] 'Abdülfettâh 'Usmân, *en-Nakdü'l-'arabiyyi'l-kadîm,* Kâhire, 1991, 293.
[39] Necati Öner, *Klasik Mantık,* 171.

mantık ilmi vasıtasıyla konulur ve genel sonuçlara ulaşılır. İslamî ilimlerdeki usûl, kavram ve bunların tarifleri mantık ilmine göre yapılmıştır. Edebiyatın zevk verme yönü ise yöntem ve kural koyan mantıktan tamamen farklıdır. Edebiyat kuralları, mantık gibi doğru yönelişin anahtarını vermeyi hedefler, ancak bu kurallar fazla ve karmaşık olduğunda, zevk veren edebiyat yerine kuralcı ve öğretici bir edebiyat ortaya çıkar.

Aristo şiirde iki temel unsur olan taklit ve zevk vermeden bahsederken[40], mantık kuralları çerçevesinde bunları gerçekleştirecek bir yığın kurallar da ortaya koyar. Bu durumda şiir kurallar dizisi haline gelerek edebî zevk yok olmaya başlar. Fakat Aristo'nun şiirde zevk verme ve taklit/yansıtma unsurları uygulanılırsa edebî güzellik ortaya çıkacaktır. Aristo'nun *Retorika/el-Hatâbe* adlı eserini Fârâbî gibi mantıkçıların Organon külliyatı içerisinde görmek istemelerinde aşağıdaki görüşler de önemlidir: Hitâbet iknâ sanatı olduğuna göre hatip, muhataplarını ikna etmek için ihtimalî kıyaslardan hareket edecek ve dolayısıyla diyalektik'e başvuracaktır. Nitekim Retorik'in ilk cümlesi hitabetin diyalektikle yakın bir ilgisi olduğunun göstergesidir[41]. Her ikisi de belli bir ilme bağlı kalmaksızın gayeye ulaşmak ister. Hatip, kitleleri inandırmak için mantığın temeli olan kıyastan yararlanır. Nihayet ikna edebilmek için konuyla ilgili misallerle benzetmeler yapar. Böylece temsilî kıyas (anoloji)'tan yararlanır. Bu özellikler hitabetin mantıkla olan ilişkisini ortaya koyma açısından önemlidir[42] Helenistik kültüre ait felsefe, mantık ve edebiyat bilimi tercüme faaliyetleri ile Arap Edebiyatı'nı önemli ölçüde etkilemiştir. Edebiyat alanında Hint ve Fars edebî eserlerinin de etkisi olmuş, ahlak ve hikmet konularına sıkça yer verilmeye başlanmıştır.

C. TERCÜME EDİLEN ESERLERİN ARAP EDEBİYATINA ETKİSİ

---

[40] Aristo, *Poetika,* 2.

[41] Aristo, *Retorik,* çev. Mehmet H. Doğan, Y.K. yay., İstanbul, 1998, 33.

[42] Mahmut Kaya, *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi,* 114-115.

Tercüme faaliyetlerinin Arap Edebiyatı'na etkisi aşamalı olarak önce belâgat daha sonra nesir, şiir ve edebî tenkit alanlarında görülür. Sözü yerinde ve zamanında konuşma sanatı olan belâgat, tercüme faaliyetlerinin başladığı dönemlerde, fetihlerle İslâm toplumuna yeni giren ve İslâm'ı sözde kabul eden insanlarla, İslâm bilginleri arasındaki tartışmalarda çok önemli rol oynayıp, ikna aracı olarak kullanılmıştır. Yunan felsefe, mantık ve belâgat ilimlerinden iknâ aracı olarak yararlanan Kelâm ekollerinden Mu'tezile, İslâm hakkında birtakım şüpheler ortaya atan, felsefe, mantık ve belâgatı çok iyi bilen bu tür insanlarla ancak bu ilimlerin kuralları çerçevesinde tartışılmasının gerekliliğine inanıyordu. Mu'tezile mensupları hasımlarının tartışmada kullandıkları cedel yöntemini ve diğer ikna usullerini öğrenerek kendilerini savunacak yeni deliller buldular[43]. Mu'tezile, belâgat alanında yaptıkları çalışmalarla Arap belâgatının kurucusu kabul edilerek[44] nesrin gelişmesinde önemli katkıda bulunmuştur[45].

H. II. asırdan itibaren Belâgat ile birlikte hitabet, risâle, emsâl, nevâdir, hikmet gibi nesir türleri de gelişmeye başlamıştır. Nesir türünün gelişimi Abbâsî halifelerinin Fars ve Hintlilere ait çok sayıda anlatı eserlerinin arapçaya tercümelerini yaptırtmaları ile başlamış[46], Emevî ve Abbasî divanlarında çalışan ve geniş yetkilerle donatılan İbnü'l-Mukaffâ, Abdülhamîd b. Yahyâ gibi kâtiplerin nesir türlerinde yaptıkları çalışmalarla büyük gelişmeler göstermiştir[47]. İran asıllı kâtip İbnü'l-Mukaffa', resmi yazışmalarda nesir türüne ait güzel örnekler sunarken; tercüme faaliyetlerinde önemli rol almış, hem Helenistik kültürden hem de Fars ve Hint kültüründen tercümeler yapmıştır. Onun geliştirdiği nesir yöntemleri kendinden sonra da etkili olmuştur. Sanskritçe'den farsçaya tercüme edilen *"Kelile ve Dimne"* fabl türü

---

43 Hilmi Ziya Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, 99.

44 Şevkî Dayf, *en-Fennü ve mezâhibû fi'n-nesri'l-'arabî*, Dârü'l-maârif, Kâhire, 1984, 132.

45 Şevkî Dayf, *en-Fennü ve mezâhibuh*, 127-128

46 Ignace Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, 93.

47 Osman Keskiner, *Arap Edebiyatında İnşâ San'atının Gelişmesi*, Basılmamış Doktora Tezi, Samsun, 1996, 186.

masal kitabını arapçaya çevirerek hem nesir[48] hem de masal ve fabl türünde öncülük yapmıştır. İbnü'l-Mukaffa''nın *"el-Edebü'l-kebir"* ve *"el-Edebü's-sagîr"* adlı eserleri de Fars kültürünün etkisi görülmesi açısından önemlidir.

İbn Mukaffa', Abdülhamîd b. Yahyâ gibi yazılarında Yunan, Hint ve Fars tesiri görülen kâtipler, tercüme faaliyetlerinin sağladığı geniş kültürü, devlet işlerindeki yazışmalarda ve özel edebî çalışmalarında kullanmışlardır[49]. Kâtipler ve edipler yazılarında lafız seçimine büyük gayret göstermişler, karışık, anlaşılmaz sözlerden kaçınmışlar, zarif ifadeler kullanmaya özen göstermişlerdir[50]. Kâtiplerin yazı ve yazışmalarda bilmesi gereken kurallarla ilgili pek çok eser telif edilmiştir ki İbn Kuteybe'nin, "*Edebü'l-kâtib*" adlı eseri bu açıdan önemli bir kaynaktır[51]. el-Câhiz'e göre kâtipler, *kelamcılardan önde gelip, çoğu hatipten daha iyi, pek çok belâgatçıdan daha beliğdir*[52]. Zamanla kâtiplerde sanatsal yapı aşırılığa uğrayarak tasnî (karmaşık üslûb)'ye dönüşmüştür ki, bu nesir türü aşırı belâgatlı sözlerin söylendiği bir alan haline gelmiştir[53].

Abbâsîlerin ilk döneminde, geniş bir ilim, felsefe ve farklı kültürlerin ortaya çıkışı ile sosyal şartlara göre şekil alan edebiyatta[54] da ilmi ve yöntemsel bir üslup ortaya çıkmaya başlamıştır. Belâgat ve nesir türünün yanı sıra şiir teorileri ve edebî tenkit alanında da tercüme faaliyetlerinin önemli etkileri görülmüştür. Şiiri *sanat* olarak ilk defa Aristo'nun kabul ettiği düşüncesi[55]

48 Necip Taylan, *İslâm Felsefesi*, 136.

49 Şevki Dayf, *en-Nakd*, Dârü'l-ma'ârif, Kâhire, 46; Osman Keskiner, *Arap Edebiyatında İnşâ San'atının Gelişmesi*, 185.

50 Kenan Demirayak, *Abbâsî Edebiyatı Tarihi*, 134.

51 bkz. İbn Kuteybe, *Edebü'l-kâtib*, neş. Muhammed Şâkir, Dârü'l-maârif, Kâhire, 1966, Beyrut, 1985; el-Kalkankaşandî'nin Subhu'l-a'şâ adlı ansiklopedik eserinde de katiplerin bilmsi gerekli konular geniş olarak ele alınır.

52 el-Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, A. Muhammed Hârûn, Mektebetü'l-Hâncî, Kâhire, 1968, I, 139.

53 Hannâ el-Fâhûrî, *el-Cedîd fi'l-Edebi'l-'arabî*, Mektebetü'l-Lübnâniyye, Beyrut, 1968, V, 418.

54 Tâhâ Huseyn, el-Beyânü'l-'arabî, Kudâme b. Cafer'in Nakdü'n-Nesr Adlı Eserinin Giriş Makalesi, Dârü'l-kütübi'l-'ilmiyye, Beyrut, tsz, 8.

55 Aristo, *Poetika*, 18.

tercüme faaliyetleri ile Arap Edebiyatı'nda benimsenmiştir[56]. İbn Sellâm ((ö. 232/846), "*Tabakâtü fuhûli'ş-şu'arâ*" adlı eserinde sanat kavramını kullanmış ve "*diğer ilim ve sanatlarda olduğu gibi şiirde de ehlinin bilebileceği sanat ve kültür vardır*" *i*fadesi ile şiiri sanat olarak değerlendirmiştir[57]. İbn Kuteybe (ö. 276/889)de şiiri sanat açısından: "*lafzı güzel-anlamı iyi, lafzı güzel-anlamlı, anlamı iyi-lafzı kusurlu, anlamı da lafzı da kusurlu*" olarak dört kısımda ele almıştır[58]. Bu iki edip şiirde ilim ve sanata önem vermelerine rağmen edebiyatı sınırladığı gerekçesiyle mantık ilmine karşı çıkmışlar, eserlerinde edebî zevke önem vermişlerdir.

Daha sonraları İbn Tabâtabâ (ö. 322/933), *'Iyârü'ş-şi'r*, Sa'leb (ö. 291/903), *Kavâ'idü'ş-şi'r* adlı eserlerinde şiire bazı kurallar getirmelerine karşın bu kurallar şekilci ve kurallı olmayıp, edebi zevk ön planda olmuştur.

Mutezile'den olup, belâgatın kurucusu sayılan el-Câhiz (ö. 255/869), tercümelerle edindiği bilgileri eserlerine yansıtmaya çalışmıştır. Felsefe ve mantık ilimlerinin bazı kavramlarını kullanan el-Câhiz'de, felsefî düşünüşün izlerini görmek mümkündür. Tâhâ Huseyn, el-Câhiz'in tercüme faaliyetlerinden fazla istifade etmediğini belirterek şu görüşlere yer verir: "*Yunanlıların bilgisi konusunda tereddütlü olan el-Câhiz, onların felsefede iyi olduklarını, ancak kayda değer hatipler çıkarmadıklarını savunur. Aristo'nun dilinin iyi olmayıp, belâgat özelliği taşımadığını ancak sözün ayırt edilmesinde ve anlamlandırmada iyi olduğunu belirtir[59]. Belâgatın Araplara ait olduğunu savunurken[60]; eserinin farklı yerinde başka milletlere ait belâgat tarifleri verir[61]. Kitaplara ulaşamayıp, nüshalardan bilgi edinen el-Câhiz, kurallar koymayıp, yönlendirmeler yapmıştır. Aristo'nun "Retorik" adlı eserini tercüme edilmediğinden görememiştir. Aristodan sade-*

---

56 Yûsuf Huseyn Bekkâr, *Binâü'l-kâsîde,* 43.
57 İbn Sellâm el-Cümahî, *Tabakâtü fuhûli'ş-şu'arâ,* nşr. Muhammed Şâkir, Kâhire, 1953, 4.
58 İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve'ş-şu'arâ, nşr.* Ahmed Muhammed Şâkir, Dârü'l-maârif, Kâhire, 1966, I, 33.
59 el-Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn,* III, 12.
60 el-Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn,* III, 12.
61 Tâhâ Huseyn, "el-Beyânü'l-'arabî", I.

ce "insan konuşan bir hayvandır" sözünü nakletmiştir[62]". Tâhâ Huseyn'in el-Câhiz hakkında söyledikleri bu ifadelerden onun Retorik'i görmediğini ve belâgatın kurucusu kabul edilen el-Câhiz'in bu eserden etkilenmediği sonucunu çıkarmak mümkündür. Ancak el-Câhiz, Aristo başta olmak üzere Yunanlılara ait pek çok bilim eserlerini okumuş, çok yönlü bir ilim adamıdır[63].

el-Câhiz'in *el-Beyân* adlı eserinde belâgatın tarifi, soru cevap şeklinde ele alınır, sofistler gibi tartışma ve münazaralar yapılır, sözün özellikleri ve sanat yönü incelenir[64]. Mantıktaki kıyas şekillerini belâgat kaidelerine tatbik edip, lafız ve anlamda belâgat özelliklerini inceleyen el-Câhiz'in, aklî ve takrîrî teoriler yolunu açan ilk edip olduğu görülür. Eserlerinde belâgatın yanı sıra hitabet konusuna da geniş yer vermiş, [65] felsefe açısından şiire itibar etmemiş, yüzeysel bakmıştır. Mantık ve felsefenin şekilci ve kuralcı üslûbunu eserlerinde pek yansıtmamış ve edebî zevk ön planda olmuştur. el-Câhiz, dışarıdan alıp içeride şekillendirme teorisini önemli ölçüde gerçekleştirerek, özden bir şey kaybetmemiştir.

İbnü'l-Mu'tezz (ö. 296/908) ise tercüme edilen eserlerle Yunan felsefe ve kültüründen yararlanmış[66], Aristo'nun Retorik adlı eserini incelemiş[67] ve döneminde ortaya çıkan eski-yeni şiir tartışmalarında eski şiirin yeni şiirden farklı olmadığını belirtmek amacı ile "*el-Bedî*" adlı eserini te'lif etmiş[68] ve burada on sekiz bedî sanatını ele almıştır. Tâhâ Huseyn, İbnü'l-Mu'tezz'in ele aldığı bu sanatları Aristo'nun *Retorik* adlı eserinden etkilenerek incelediğini savunur[69]. Muhammed Mendûr da, ele alınan bu sanatların o dönemde

---

[62] Tâhâ Huseyn, "el-Beyânü'l-'arabî", 2.
[63] Ignace Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, 94.
[64] Şevki Dayf, *en-Nakd*, 57.
[65] Mahmûd el-Huseynî el-Mürsî, *Mefhûmü'ş-şi'r fi'n-nakdi'l-'arabî*, Dârü'l-ma'ârif, 1983, 191.
[66] el-Mürsî, Mefhumü'ş-Şi'r, 235.
[67] Mahmûd el-Huseynî el-Mürsî, *Mefhûmü'ş-şi'r*, İbrahîm Selâme'nin Belâgatü Aristo beynel'-Yunan vel-'Arab adlı eserinden naklen, 194.
[68] bkz. İbnü'l-Mu'tezz, *Kitâbü'l-Bedî*, neş. Ignatıus Kratchkovsky, Londro, 1935, Bedevî Tabâne, *Dirâsat*, Matbaatü'l-fenniyye, Kâhire, 1965, 288.
[69] Tâhâ Huseyn, "el-Beyânü'l-'arabî", 12.

yeni olduğunu, bu yüzden onları Aristo'dan almış olabileceğini kabul ederken, bu durumun İbnü'l-Mu'tezz'in üstünlüğünü gölgelemeyeceğini, zira bu sanatlarla ilgili Kurân, sünnet ve eski şiirden bol örneklerde edebî zevki yansıttığını ve okuyucusuna haz verdiğini savunmaktadır[70]. Kavramlara verdiği adlarda ve bazı ifadelerinde Retorik'ten etkilendiği görülen İbnü'l-Mu'tezz'in, sanatları ele alışı ve edebi zevke önem vermesi, mantık ve felsefenin bu eserinde fazla etkili olmadığını gösterir. Önceleri tatbikî olarak kullanılan sanatlara adların verilmesi tercümenin getirdiği yeni bilgilerin bir getirisi olmuştur. Bu adların kullanılmasına karşı çıkmak, yeni gelişmelere gözleri kapamak anlamına gelecek, ilmî gelişmelere açılım sağlanamayacaktır. İşte İbn Sellâm, İbn Kuteybe, İbn Tabâtabâ, Sa'leb, el-Câhiz, ve İbnü'l-Mu'tezz gibi edipler tercüme faaliyetlerinin ortaya koyduğu zengin bilgi birikiminden yararlanmışlar, etkilenmişler, bu etkilenmeyi yer yer eserlerine yansıtmışlar ancak bu etkilenme şekilci olmayıp, dıştan alma içeride şekillendirme biçiminde olmuştur.

Felsefe ve mantık ilimleri ile Aristo'nun adı geçen iki eserinin esaslı etkisi Kudâme b. Ca'fer 'in *"Nakdü'-şi'r"* adlı eserinde görülür. Kudâme, yeni bir tarz, alışılmamış bir üslup geliştirerek teori ve tarifler, tariflerin mantıkî tahlillerini yapmıştır[71]. Felsefe, mantık ve edebiyat eğitimi almış ve döneminde bu alanlarda şöhret olan Kudâme[72], Aristo'nun *"Poetika"* ile hitabet ve belâgat hakkında yazdığı *"Retorik"* adlı eserleri incelemiştir. Kudâme'nin, Aristo dışında pek çok yunanlı filozofun eserlerinden istifade ettiği görülür. Ayrıca Hint ve Fars dillerinden tercüme edilen pek çok eserden yararlanmıştır. Kudâme, felsefe-mantık ilimlerinden, Poetika ve Retorik eserlerinden aldığı yöntem ve bilgiler ışığı altında *"Nakdü'ş-şi'r"* adlı şiir, belâgat ve edebi eleştiri içerikli eserini te'lif etmiştir. Kudâme, *Nakdü'ş-şi'r* adlı eserini daha önceki ediplerin eserlerinden farklı olarak şiirin iyisini kötüsünden ayırt

---

[70] Muhammed Mendûr, *en-Nakdü'l-menhecî,* Dârü'n-nahza, Kâhire, 1976, 60.
[71] Tâhâ Huseyn, "el-Beyânü'l-'arabî", 17.
[72] İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist,* 163.

etme amacına yönelik te'lif ettiğini, böyle bir girişime ilk defa kendisinin teşebbüs ettiğini belirtir[73].

Kudâme, eserine başlarken daha önceleri şiir hakkında te'lif edilen eserlerin *"arûz-vezin, kâfiye-makta', garîb-dil, anlam ve delaleti"* konuları üzerinde yoğunlaştığını, şiire iyi ve kusurlu açıdan değinmediklerini, kendisinin bunu yapmaya çalışacağını ifade eder[74]. Kudâme eserini üç bölümde ele alır. Birinci bölümde şiirin tarifini *"Bir manaya işaret eden vezinli, kafiyeli sözdür"*, şeklinde Aristo'nun mantıkî ayrımına göre yapar[75]. Ona göre, *söz* ifadesi, şiirde cinsi gösterir. Vezn ifadesi vezinli şiiri, vezinli olmayan şiirden ayırır (fasl). Kafiyeli ifadesi, kafiyeli olanı, kafiyeli olmayan şiirden ayırır (fasl). *Mana* ifadesi ile de şiirin bir anlam ifade etmesini gösterir[76]. Şiir sanat olduğuna göre icra edilen her sanatta çok iyi, çok kötü ve orta özelliklerin bulunacağını belirten Kudâme, ikinci bölümde lafız, anlam, vezin ve kafiye ve bunların birlikte oluşumu ile ilgili özellikleri ve sanatları geniş olarak ele alır. Üçüncü bölümde ise bunların kusurlu yönlerini açıklar[77]. Kudâme'nin şiirin özellikleri ve kusurları ile ilgili taksim ve değerlendirmeleri, edebî tenkit açısından çok önemli kabul edilmiş ve edebî tenkîdin ilmi bir hüviyet kazanmasında büyük rol oynamıştır.

Kudâme'nin, Aristo'nun Poetika'da ele aldığı şiirin tarifi ve çeşitleri ile ilgili konuları özellikle de Aristo'nun şiirin özü olarak kabul ettiği taklit teorisini anlayamadığı görülür[78]. Aristo'ya göre şiir tabiattaki varlıkların taklidi/yansıması olup haz verme amacına yönelir[79]. Kudâme ise taklit teorisinden ve haz vermekten bahsetmez.

---

[73] bkz. Kudâme b. Ca'fer, *Nakdü'ş-şi'r,* Dârü'l-kütübi'l-'ilmiyye, Beyrut, tsz.,

[74] Kudâme b. Ca'fer, *Nakdü'ş-şi'r,* 61.

[75] Bedevî Tabâne, *Kudâme b. Ca'fer ve'n-nakdü'l-edebî,* Mektebetü'l-encülû, Kâhire, 1958, 157.

[76] Kudâme b. Ca'fer, *Nakdü'ş-şi'r,* 64.

[77] Kudâme b. Ca'fer, *Nakdü'ş-şi'r,*

[78] Tâhâ Huseyn, " el-Beyânü'l-'arabî", 17.

[79] Aristo, *Poetika,* 2.

Tâhâ Huseyn, Kudâme'nin Poetika'yı henüz tercüme edilmediğinden ya da yunanca veya süryânice metinden incelediği için anlayamadığını belirtir. Şevkî Dayf ise, Kudâme'nin el-Kindî'nin yaptığı telhisten Poetika'yı incelediğini, Yûnus b. Mettâ'nın tercümesini görmüş olsaydı taklit nazariyesini anlayabileceğini belirterek; onun genel hatları ile hem Poetika'yı hem de Retorik'i anladığını ancak taklit teorisi gibi bazı konuları anlayamadığını belirtir. Şevki Dayf, Poetika'nın önemli konularından tragedya ve komedya sahne sanatlarını Kudame'nin medih ve hiciv olarak anlamasının önemli olduğunu vurgular[80]. Zaten Poetika, tragedya ile komedya sanat türlerinin özellikleri üzerinde durur[81].

Tâhâ Huseyn, Kudâme'nin Retorik adlı eserin birinci ve ikinci bölümlerinde yer alan bilgilere yabancı olduğundan anlayamadığını, üçüncü bölümünde yer alan "ibare"/uslûb konularına aşina olduğundan daha iyi anladığını, teşbîh, mecâz, mukâbele gibi sanatlardan yararlandığını belirtir[82]. Kudâme, sıhhatü't-taksîm, sıhhatü't-tefsir, tetmîm, iltifât, fasl sanatları ile ahlak, duygu, erdemlik gibi vasıfları nakletmiş, mübalağa ve guluv konusunda Aristo'dan etkilenmiştir. Aristo'nun tragedya ve komedya sahne sanatları türlerinden hareketle davranışları medh ve hicv olarak iki kısımda ele almış, medh türünde akıl, adalet, cesaret, iffet unsurlarından etkilendiği görülür. Kudâme, Poetika'da yer alan taklit nazariyesi, şiir türleri ile Retorik'te yer alan politik, törensel ve yargısal hitabet türleri hakkında bilgisi olmadığından bu konuları iyi anlayamamıştır.

Aristo'nun tecrübeci, sistematize edici, eleştirici ve didaktik özelliklerinden yararlanan Kudâme[83], şekli yönden başarılı olup, edebiyata usul ve ölçüler getirmiştir. Eserinde konudan konuya atlama, uzatma olmayıp düzenli ve yerli yerindedir. Üslûbu, sözlerin seçimi, cümle düzeni sıkıntılıdır. Lafız

---

[80] Şevkî Dayf, *el-Belâga târîh ve tatavvur*, Kâhire, 1965, 81.
[81] bkz. Aristo, *Poetika.*
[82] Tâhâ Huseyn, el-Beyânü'l-'arabî, 17.
[83] Mahmut Kaya, "Aristo mad.", DİA., III, 375.

ve anlam görkemliliği pek görülmeyip, kaynakları azdır[84]. Bütün bu özellikleriyle Kudâme, şiir ve belâgatın, şekli ve donuk hale gelmesine neden olmuştur. Arapların alışık olmadığı bu tarzda gelişme gösteren edebiyatta, edebî zevk kaybolmaya başlamış, akıl ve felsefe öne geçmiştir. Eğer Kudâme daha tabiî olup, edebiyat zevkine uygun olarak konuları işleseydi, şiir, belâgat ve edebî tenkit alanında önemli bir eser ortaya çıkarabilirdi. Ancak bu hali ile de edebî tenkit alanında önemli bir kaynaktır.

Taha Hüseyn, Kudâme'ye izafe edilen *Nakdü'n-nesr* adlı eserin ona ait olmadığını ancak Abdulhamîd el-'İbâdî'nin bu eseri neşrederek Kudâmeye izâfe ettiğini belirtir[85]. Şevkî Dayf ise bu eserin, Kudâme'nin çağdaşı İshâk b. İbrâhîm b. Süleymân tarafından te'lif edildiği ifade eder[86]. Eserde, Arap belâgatının, felsefenin etkisine girmiş olduğunu görülür. Müellif eserini el-Câhiz'in el-Beyân adlı eserine alternatif olarak yazdığını, eserde bilgilerin dağınık olduğundan, belâgatı tam olarak ifade edemediğini belirtir[87]. Kıyas konusuna geniş yer veren müellif, eserinde mantık ilminden yararlanmış, kuralların tarif ve açıklamalarında aşırı gitmiş, Nakdü'ş-şi'r kadar başarılı olamamıştır [88].

Tercüme faaliyetlerinin getirdiği yeni bilgi ve kültür birikimi sayesinde, Kudâme'nin *Nakdü'ş-şi'r* adlı eserini yazdığı dönemde şairler lafız, anlam, sanat, üslûp gibi konularda yenilik getirmişlerdir[89]. Beşşâr b. Bürd (ö. 167/890)'ün kurucusu kabul edilen "muhdes" ekolünün en önemli temsilcilerinden Ebû Temmâm (ö. 231/845) ve daha sonra gelen el-Mütenebbî (ö. 354/965), şiirlerinde daha önce görülmeyen[90] yeni anlamlar, bol sanatlar,

---

[84] Bedevî Tabâne, *Kudâme b. Ca'fer ve'n-Nakdü'l-edebî,* 125.
[85] bkz.Taha Hüseyn, el-Beyânü'l-'arabî.
[86] Şevkî Dayf, *en-Nakd*, 70.
[87] bkz. Kudâme b. Ca'fer, *Nakdü'n-nesr,* Dârü'l-kütübi'l-'ilmiyye, Beyrut, tsz. Abdülhamîd el-'İbâdî bu eseri neşrederek Kudâme'ye izafe etmiştir.
[88] Şevkî Dayf, *en-Nakd*, 70.
[89] Kenan Demirayak, *Abbâsî Edebiyatı Tarihi,* 117.
[90] Mendûr, *en-Nakdü'l-menhecî,* 76.

karmaşık kelime ve cümleler, yeni medeniyette sık kullanılan tabir ve ifadeleri kullanmışlardır. el-Buhturî (ö. 284/897)'nin öncülük ettiği eski şiire bağlı ekol ise, yeni ekole karşı çıkmışlardır. Her iki ekoldeki şairleri, bazı edip ve tenkitçiler, yazdıkları eserlerinde eleştirmişlerdir. Şâirler arasında bu tür tartışmalar devam ederken, Kudâme'nin etkisi çok geçmeden şiir, belâgat ve edebî eleştiri alanında görülmeye başlanır.

Kudâme'nin yönteminden başta Ebu Hilâl el-'Askerî (ö. 395/1004) olmak üzere İbn Reşîk el-Kayravânî (ö. 456/1063) ve dönemindeki bazı ediplerin etkilendiği görülür. el-'Askerî, *Kitâbü's-Sınâ'ateyn* adlı eserinde [91] Kudâme'nin metodunu takip ederken, edebî sanatların sayısını çoğaltıp, ayet, hadis ve şiirlerden bolca örnekler verir. el-'Askerî, bu eserinde onun şiir ve şiirin tenkidinde başlattığı yenilikleri devam ettirmeyi, nesir türünü de incelemeyi hedeflemiştir[92]. Kudâme'nin, medh konusunda Aristo'dan aldığı akıl, adalet, cesaret, iffet gibi özellikleri inceler. el-Askerî, belâgat kurallarını açıklarken ilmi bir mantık kullanır. Eserinde kurallar hakim olduğundan edebî zevk önemli ölçüde kaybolur[93].

İbn Reşîk, *el-'Umde fî mehâsini'ş-şi'r ve âdâbihî ve nakdihî"* adlı eserinde kavramları tarif ve tasnif etme yönünden Kudâme'den etkilenmekle birlikte, kendi sade üslûbu, konuların anlatımında verdiği bol örnekler ve konuları aşırı kurallarla sıkıcı hale getirmemesi yönüyle farklılık arz eder. İbn Reşîk yaşadığı döneme kadar şiir, belâgat ve edebî tenkit ile ilgili konuları bu eserinde güzel bir şekilde tasnif ederek ele almış ve çok önemli başvuru kaynağı ortaya koymuştur[94]. İbn Reşîk, *"Tezyîfü Nakdi'ş-şi'r"* adlı eserinde Kudâme'nin yaptığı yanlışlıkları dile getirir.

---

[91] bkz. Ebû Hilâl el-'Askerî, *Kitâbü's-Sinâateyn,* neş. A. Muhammed el-Bicâvî, Ebu'l-Fazl İbrâhîm, Kâhire, 1971.

[92] 'Abdül'azîz 'Atîk, *Fi Târîhi'l-belâğatı'l-arabiyye*, Dârü'n-nahza, Beyrut, tsz., 192.

[93] 'Abdulmuttalib Mustafâ, *İtticâhâtü'n-nakd,* Dârü'l-endelüs, 17.

[94] bkz. İbn Reşîk, *el-'Umde fî mehâsini'ş-şi'r ve âdâbihî ve nakdihî,* neş. Muhyiddîn 'Abdülhamîd, Dârü'l-cîl, Beyrut, 1982.

Eski şiir taraftarlarına destek veren el-Âmidî (ö. 384/994) ise Kudâme'yi *"Tebyinü galati Kudâme fi nakdi'ş-şi'r* adlı eserinde eleştirse de lafız, anlam, üslûp gibi konularda onun tesirinden tamamen kurtulamaz[95] .

Aristo'nun Poetika ve Retorik adlı eserlerine Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ gibi filozoflar tarafından şerhlerin yapılması, mantıkla ilgili çalışma olarak görülmüş, bu nedenle mantık külliyatının içerisinde kalmıştır. Tâhâ Huseyn, İbn Sînâ dışındaki felsefecilerin Poetika ve Retorik hakkında yaptıkları şerhlerde sıkıntılar olduğunu, İbn Sînâ'nın da Poetika'yı tam olarak anlayamadığını, bununla birlikte Retorik'i daha iyi anladığını, "*Şifâ*" adlı eserinde bunla ilgili tahliller yaptığını ve taklit nazariyesini de iyi anlamakla birlikte tahlilleri soyut olduğundan anlamların yerli yerince oturmadığını ifade eder[96].

İbn Sînâ gibi filozofların Retorik eseri hakkında yaptıkları şerh ve yorum çalışmaları bir süre mantık eserleri içerisinde kalırken; 'Abdülkâhir el-Cürcânî bu bilgilerden genişçe yararlanır. el-Cürcânî, Arap Edebiyatı'nda tercüme faaliyetlerinin en yoğun etkisi görülen ediptir. el-Cürcâni, Yunan felsefe, mantık ilimleri ile Aristo'nun iki edebiyat eserinin şerh ve yorumlarını, diğer milletlerden tercüme edilen edebiyat eserlerini, kendinden önceki ediplerin telif ettikleri kitapları inceleyip, sentezleyerek edebî zevkin hâkim olduğu "*Esrârü'l-belâğa*" ve "*Delâilü'l-i'câz*" adlı eserleri te'lif etmiştir.

el-Cürcânî, hem Yunan felsefe ve mantığını, hem de Arap Edebiyatı'nın mevcut birikimini çok güzel derleyip, sentez yaparak günümüze kadar etkisi sürecek görüşler ortaya koymuştur[97]. el-Cürcânî, "*Esrârü'l-belâga*" adlı eserinde, İbn Sînâ'nın, Aristo'nun Retorik adlı eserinden yaptığı şerhlerin "*ibare*" bölümü üzerinde incelemeler yaparak, hakikat ve mecâz konularını ele alıp, doğru sonuçlara ulaşmıştır. Aristo'nun, cins ismi, neve; nevi ismi,

95 'Abdülmun'im Hafâcî, Nakdü'ş-şi'r'in naşiri, 45-58.
96 Tâhâ Huseyn, "el-Beyânü'l-'arabî", 24.
97 el-Cürcânî'nin "nazm" teorisi, "Yapısalcılık akımının ortaya çıkmasında" etkili olmuştur.

cinse; nevi bir ismi başka bir neve hamletmesine, mecâz-ı mürsel, suret dediği teşbihe dayalı mecâz'a ise istiâre adını vermiş, bu sanatları daha önce ele alınmamış bir şekilde derinlemesine incelemiştir. Ancak ele aldığı konularda Aristo'yu aşamamıştır[98].

el-Cürcânî *"Esrârü'l-Belâğa"* adlı eserini telif ettiğinde Aristo'yu çok iyi yorumlayan, açıklayan felsefeci konumundaydı[99]. Taklit nazariyesinin Araplarda özellikle de el-Cürcânî'de yansıması mecâz, teşbîh ve kinâye şeklinde olmuştur[100]. el-Cürcânî, *"Delâilü'l-İ'câz* adlı eserinde, güzelliğin cümlede, üslûpta olduğunu ifade ederek cümleyi geniş olarak ele alarak, atıf harflerinin manaya etkisinden bahseder[101]. Aristo'nun dil ve belâgat ile ilgili görüşlerinden yararlanarak nahiv felsefesini ele aldığı ve kendisinin de *"meâni'n-nahv"* ya da *"nazm"* dediği *"meânî"* ilmini sistemli bir şekilde kurmuştur. el-Cürcânî'ye göre nazm, sözün nazmı ile eşyalar arasında irtibat kurmaktır. Bu da nahiv ilminin kurallarını, sözde kullanmak ve tatbik etmekle gerçekleşir. Kelimeler tek başına fasih olmayıp ancak cümle içinde fasih ve beliğ olabilir. Sözün de beliğ olabilmesi için, nahiv kurallarına uygunluğu şarttır. Sözün nazmı ile eşya arasında irtibat yolları olarak gördüğü nahiv kurallarından atıf harfleri, takdîm-te'hîr, hazf, mübtedâ ve haberin hazfi, hal cümlesindeki vav'ın hazfi v. b. konuların önemini vurgulayıp, îcâz, itnâb, vasl, kasr ve muktezây-ı hâli mana için gerekli görmüştür[102]. Gramer ile belâgat kurallarını sentez yaptığı bu eserinde grameri, canlı, fonksiyonel ve pek çok anlam ifade eden bir ilim haline getirmiştir.

el-Cürcâni'den sonra telif edilen edebî eserler genellikle onun bu eserlerini anlamaya, şerh etmeye yönelik olmuştur ki, bu tür çalışmalar şerh ve haşiye dönemini başlatıp, kelâm ekolü adını almıştır. Şerhler döneminde

98 Tâhâ Huseyn, "el-Beyânü'l-'arabî", 29.
99 Tâhâ Huseyn, " el-Beyânü'l-'arabî", 29.
100 Muhammed 'Azzâm, *Mustalahâtün nakdiyye,* Dimeşk, 1995, 236.
101 Şevkî Dayf, *el-Belâga,* 160.
102 'Abdulkâhir el-Curcânî, *Delâ'ilü'l-i'câz,* nşr. Reşîd Rızâ, Dâru'l-ma'rife, Beyrut, 1978, 44-50.

ortaya çıkan edebiyat eserlerinde felsefe, mantık, kelâm, usûl bilgileri bol miktarda yer alırken, edebî zevk ve kabiliyeti geliştirici özellikler görülmez[103]. Fahruddîn er-Râzî (ö. 666/1267), el-Cürcânî'in belâgatla ilgili eserlerini telhîs ettiği eserinde şekle çok önem verir ve donuk, edebî zevkten uzak kurallar ortaya koyar. es-Sekkâkî (ö. 626/1229) de mantık, felsefe, usûl, nahiv bilgilerini belâgat ilminin tasnifinde kullanır ve yeni bir tasnif yapar. el-Kazvînî (ö. 739/1338), es-Sekkâkî'nin *Miftâhü'l-'ulûm* adlı eserinin üçüncü bölümüne yaptığı şerhle onun görüşlerine tamamen bağlı kalmayıp kendi görüşlerini ve daha önceki belâgatçıların görüşlerini ortaya koyar[104]. Kelâm ekolüne karşın, Arap edebî zevkine sahip, İbn Sınân el-Hafâcî (ö. 466/1073), İbnu'l-Esîr (ö. 637/1239) gibi edipler, felsefe ve mantık kurallarına karşı edebî çalışmalarını sürdürmüşse de fazla etkili olamamışlardır[105].

SONUÇ

Emevîlerle başlayıp Abbâsîlerle zirveye ulaşan tercüme faaliyetlerinin Arap Edebiyatı'nın belâgat, şiir ve nesir türlerinde önemli etkisi olmuştur. Helenistik kültürden tercüme edilen felsefe, mantık kitaplarının, Arap Edebiyatı'nda daha önce yapılmayan kavram ve teoriler, bunların tarifi, taksim ve sınıflandırılması, cins ve fasıllara göre izahlarının yapılması gibi metodolojik yönden önemli tesirleri olmuştur. Aristo'nun Retorik ve Poetika kitapları ise tercümelerden ve Yunan edebiyatını tanımamaktan kaynaklanan nedenlerle muhtevası kısmen anlaşıldığından, bu eserlerin muhteva yönüyle tesiri az olmuştur. Bu eserlerdeki mantık ve felsefe etkisindeki metodolojiden geniş ölçüde yararlanılmıştır. İbn Mukaffa' gibi devlet divanlarında hem kâtip hem de mütercimlik yapan Fars asıllı pek çok edip farsça ve hintçeden çeviriler yapmış ve sahip oldukları bilgileri de bizzat devlet kademesinde ve

---

103 Şevki Dayf, *en-Nakd,* 128.
104 Ahmed Matlûb, *el-Belâga 'inde's-Sekkâkî,* Mektebetü'n-nehza, Bağdat, 1964, 399.
105 'Abdulkâdir Huseyn, *el-Muhtasar fî târihi'l-belâga,* Darü'ş-şurûk, Kahire, 1982, 13.

kendi yazdıkları edebî eserlerde kullanması nesir edebiyatının gelişmesini sağlamıştır. Farslılar, Arap Edebiyatı'na ahlak, hikmet gibi özellikler ve bol sanatlı, süslü, görkemli bir üslûp ile tesir etmişlerdir.

Şiir ve belâgatı ilim olarak gören Kudâme b. Ca'fer, felsefe ve mantık ilimlerindeki yöntemlerin tesiri ile şiir- belâgat ve edebî tenkit alanında şekilci kurallar koymuş, edebî zevki arka plana atmıştır. el-'Askerî gibi edipler, onun yöntemini edebî zevki fazla ihmal etmeden takip ettirmişlerdir. Abdülkâhir el-Cürcânî, mantık, felsefe yöntem ve kuralları ile edebî zevki ölçülü bir şekilde kullanıp, belâgat, şiir ve edebî tenkitte güzel bir sentez yapmıştır. Bu açıdan tercüme faaliyetlerinin en verimli tesiri el-Cürcânî'de görülmüştür. Ancak ondan sonraki çalışmalarda edebî zevk ihmal edilmiş, mantık, felsefe ve usûl bilgilerinin yoğun olduğu şerh ve haşiyeler ortaya çıkmıştır.

KLASİK ARAP EDEBÎ TENKİDİNE GENEL BİR BAKIŞ*

GİRİŞ

Tenkîdin başlangıç tarihini, insanlığın yeryüzünde sahne alış zamanından başlatmak mümkündür. İnsanın tabiatı gereği, sevdiği veya sevmediği olaylar karşısında bir takım olumlu veya olumsuz değerlendirmeler yapma özelliği göz önünde bulundurulduğunda, onun yaşadığı her yerde tenkîdin varlığından söz etmek mümkündür. Bu yüzden diyebiliriz ki tenkit, her millette basit, sade ve fıtrî olarak vardır.

Edebî tenkîdin tarihini ise, duygu ve düşüncelerin birer ifade biçimi olarak şiir ve nesrin her millette var olduğunu düşünürsek çok gerilere götürebiliriz. İnsanların bu edebî eserler karşısında beğenme veya beğenmeme gibi düşüncelerini belirtmeleri ile edebî tenkîdin başladığı görülür. Edebî tenkîdin başlangıç tarihini tam olarak tespit etmek mümkün olmamakla birlikte, elimizdeki bilgilerden hareketle, bunun Eski Yunan'da başladığını ve Aristoteles gibi bir tenkitçinin yetiştiğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Yine bu dönemde Hindistan bölgesinde edebî tenkîdin varlığı söz konusudur. Araplarda ise İslâm öncesi iki yüzyıla tekâbül eden Câhiliyye döneminde edebî tenkîdin başladığını görmekteyiz. Bundan önceki dönem hakkında bu konu ile ilgili sağlıklı bilgiler elimize ulaşmamıştır.

---

* Bu makale aşağıdaki dergide yayımlanmıştır: Özdoğan, M.Akif, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, XII/1 (2015), 1-28.

Taine'nin *"her asrın ve milletin edebiyatı, kendi tabiî ve sosyal çevresinin ürünüdür"* sözü hususiyle câhiliyye dönemi Arapları için oldukça yerinde bir ifadedir. Araplar, *"kuşkusuz şiir, Arapların divânıdır"* demişlerdir. Şiir ifadesini genişletirsek genel olarak edebiyat, Arapların divânı ve o dönemin siyasal, külterel, ekonomik ve ahlâki yapısını yansıtan bir arşiv hazinesi değerindedir. Câhiliyye edebiyatı, onların yaşadıkları çevrenin bir nevi edebiyata yansıması idi. Arapların yaşadıkları çevre, çöl, kuraklık, yolculukları ve kabile çekişmeleri hep içe dönüktü. (Ahmed Emîn, 1963: 410) Araplar uçsuz bucaksız genişliği ile, duru ve mavi göğü ile pek çok imkansızlıklara rağmen çölde geniş bir edebiyat oluşturmuşlardı. (Furat, 2006: 64) Bu zor şartlar onları şiir ve şarkı söylemeye sevk etti. Onlar zor şartlarda çölde deve eşliğindeşiir (hidâ) söylediler.

CÂHİLİYYE DÖNEMİNDE EDEBÎ TENKİT

Câhiliyye döneminde edebî tenkit, basit, sade, hissî, fikirden uzak ve sebep göstermeksizin edebî zevk ile estetiği arama, zevk alma-verme gayesiyle şiir ve şâirler üzerine yürütülen hükümlerden ibaretti. Araplarda edebî tenkit, kendi edebî zevklerine göre yaptıkları değerlendirmelerden ibaretti. (el-Makdisî, 1958: 3)

Bu dönemde edebî tenkit değişik ortamlarda yapıldığı gibi panayırlarda özellikle de Ukâz panayırında yapılırdı. Bu panayırlar, Araplarda birçok toplumsal faydalar ifa eden, savaşın yasak olduğu haram aylarda kurularak yerli sanat ve ürünlerin sergilendiği, şâirlerin şiirlerini inşâd ettikleri, çeşitli kültür yarışmalarının yapıldığı yıllık kongre özelliği taşıyan bir merkezdi. (Yılmaz, 1997: 1) Panayırların ilmi, edebî, kültürel bir merkez olma özelliği İslam'ın ilk dönemine kadar devam etmiştir. (Cevâd Ali, 1993: 384)

Yılda bir defa kurulan bu panayırlarda şâirler, bir sene içinde hazırladıkları (tenkîh), şiirlerini okurlardı. (el-Merzubânî, 1965: 29) en-Nâbiga ez-Zübyânî (18/604), Ukâz panayırında kırmızı bir çadırda şâirlerin şiirlerini

dinler ve bu şiirleri edebî zevkine göre eleştirirdi. en-Nâbiga'nın yaptığı tenkitler, bu dönemin tenkit üslûbunu yansıtır mahiyettedir. (el-Cumahî, 1953: I, 219) Bir defasında el-A'şâ (7/629), en-Nâbiga'nın çadırına girip şiirini inşâd etmiş, daha sonra da Hassân bin Sâbit (54/674) giripşu şiiri okuduktan sonra:

"Kuşluk vaktinde parlayan beyaz kazanlarımız vardır,

Savaşta kahramanlarımızın kılıçlarından kan damlar".

en-Nâbiga, Hassân'a: *"Sen şâirsin ama şiirinde tabaklarve kılıçlar kelimesinin azlık ifâde eden şeklini kullandın, halbuki çokluk ifâde eden şekillerini kullansaydın daha iyi olurdu, ayrıca kendi neslinden bahsettiğin halde atalarından bahsetmedin"*, dediği daha sonra el-Hansâ'nın çadıra girip şiirini inşâd etmesinden sonraen-Nâbiga'nın, el-Hansâ'ya;*"el-A'şâ az önce şiir inşâd etmemiş olsaydı seni insanların ve cinlerin en büyük şâiri kabul ederdim"* demiştir. (el-Cumahî, I, 219.)

Panayırlar haricinde de edebî tenkitler yapılmıştır. Bu tenkitleri konularına göre şöyle tasnif edebiliriz.

1. Şâir tenkîdi: Bu dönemde yapılan en yaygın tenkit *"bir şâirin derecesini belirtmek"* veya iki şâir arasında *"falan şâir filan şâirden daha üstündür"* şeklinde karşılaştırmalı olarak yapılırdı. Mesela, Lebîd b. Rebîa(13/624), *"insanların en büyük şâiri İmruu'l-Kays, daha sonra Tarafe'dir"* diyerek karşılaştırmalı tenkit yaparken, en-Nâbiga *"En büyük şâir iyi yalan söyleyen ve insanları güldürendir"*ifadesiyle('Abdulmun'im Hafâcî, 1978: 16) şâirin hayâl gücünü ve coşturma kabiliyetini ortaya koymuştur.

İki şâir arasında yapılan mukâyese tenkitlerinin en meşhuru İmruu'l-Kays ile 'Alkame hakkında yapılan tenkittir. (Reşâd Sâlih, 1987: 68)İmruu'l-Kays (m. 545) ile 'Alkame el-Fahl (m. 603) kendilerinden hangisinin *"daha büyük şâir"* olduğu konusunda tartışmışlar ancak karar verememişlerdi. Şiir kabiliyetine sahip olan İmruu'l-Kays'ın hanımı Ümmu Cundeb'i hakem belirlediler. (el-Merzubânî, 1965: 24)

İmruu'l-Kays, şu beyti söyledi: (İmruu'l-Kays, 1972: 69)

"Kamçı ateşler, baldır darbesi ise kamçılar, azarlamak ise hızını artırır".

Daha sonra 'Alkame de şu beyti söyledi:

"Onlara ikinci bir kez başından yetişti, sanki o yoğun bir bulutun gidişi gibi gitmekteydi".

Ümmu Cundeb, bu iki şiiri dinledikten sonra 'Alkame'nin *"daha büyük şâir"* olduğunu söyleyince, İmruu'l-Kays, bu hükme razı olmadı ve *"hayır ben daha büyük şâirim diyerek"* eşine verdiği hükmünün gerekçesini sordu. Ümmu Cundeb, ona, *"'Alkame'nin tasvir ettiği at, senin tasvir ettiğin attan daha iyidir, senin atın iyi olmadığından onu harekete geçmesi için ittin ve kırbaçladın. Halbuki'Alkame'nin, atı iyi olduğundan onu itmedi ve kırbaçlamadı",* cevabını verdi. (Bedevî Tabâna, 1965: 48)

2. Lafız, manâ ve üslûp tenkîdi: Bu dönemde şiir, lafız, manâ ve üslup yönü ile de tenkit edilmiştir. ez-Zibrekân b. Bedr, Ömer b. el-Ehtem, el-Mahbel es-Sa'dî ve 'Abede b. et-Tayyib, Rebî'a b. el-Hazârî el-Es'adî'ye gelerek şiirleri hakkında hüküm vermesini isterler. Rebî'a, ez-Zibrekân'a, *"şiirinin fazla faydalı olmadığını, normal olduğunu",* Ömer'e, *"şiirinin şimşek gibi olup, faydasının geçici olduğunu bir müddet sonra kaybolduğunu",* el-Mahbel'e ise, *"sanat yönüyle düşük olduğunu, akranlarına ulaşamadığını üstelik küçük şâirlerin seviyesine düştüğünü",* 'Abede'ye de *"şiirinin yetkinliğe ulaştığı"* tenkidinde bulunmuştur. (Şevkî Dayf, 1984: 28)

Bu dönemde, "ikvâ, sinâd, revî, kâfiye harfleri, guluv, aşırı mübâlağa" gibi şiir kavramları kullanılmıştır (Bedevî Tabâna, 57). Cendel b. Müsennâ, kasîdesini methederken ikvâ ve sinâd yapmadığını belirtmiştir. (Mansûr 'Abdurrahmân Nebevî, 1989: 222)

el-Cumahî, en-Nâbiga'nın bir şiirinde kusur kabul edilen "ikvâ" hatası yaptığını, kimsenin cüret edip bu kusurunu söyleyemediğini, ancak yakınlarından biri, kusurunu söyleyince bu eleştiriyi hoş karşılayıp hatasını tekrarlamadığını rivâyet etmiştir. (el-Cumahî, I, 220)

3. Ünvan takdiri: Bu dönemde şâirlere şiirdeki başarılarından dolayı *"ünvan"* takdir ediliyordu. (Mansûr 'Abdurrahmân-'Abdul'azîz Nebevî, 222) Süveyd b. Kâhil'in kasîdesine *"en iyi kasîde"* olmasından dolayı *"el-yetîme"*, Hassân b. Sâbit'in kasîdesine *"en güzel kasîde"* olduğu için *"el-bettâra"* (Ahmed Emîn, 417), Nemr b. Tevleb (14/635)'in şiirinin güzelliğinden dolayı *"el-Keyyis"*, Tufeyl el-Ganevî (m. 590)'ye atını güzel vasfettği için *"tufeylu'l-hayl"* ünvanı verilmişti. (Tâhâ İbrâhîm, 1985: 21)

SADRU'L-İSLÂM DÖNEMİNDE EDEBÎ TENKİT

İslâm'ın zuhurundan itibaren Emevîlerin kuruluşuna kadar geçen süreye, İslâm'ın ilk yılları anlamında "Sadru'l-İslâm"denilmektedir. (Zeyyât, 1939: 2) Bu dönemle ilgili Kurân-ı Kerim, Hz. Peygamber ve Hulefâ-i Râşidin'in edebî tenkide katkılarını ele alacağız.

Kurân'ın Edebî Tenkitteki Yeri

Arap Edebiyatı'nda tenkit tarihi incelenirken, Kurân'ın i'câz ve belâgat noktasında gerçekleştirdiği tarihi değişim ve etki göz önünde bulundurulması gereken en önemli husustur. Kurân'ın nüzûlü Arapça'nın dil ve belâgat açısından sistematik bir şekilde gelişiminde ve bu çerçevede edebî tenkîdin kavramsal olarak müesseseleşmesinde bir dönüm noktası olmuştur. Kurân'ın nüzûl süreci içerisinde edebî tenkide yaptığı katkıyı iki açıdan ele almak mümkündür. Birincisi, muhataplarında oluşturduğu etkinin doğal bir sonucu olarak, onlardan Kurân'a yöneltilen olumlu veya olumsuz tenkitler. İkincisi, Kurân'ın kendisini cephe alan Araplara edebî sahada meydan okuyarak onlardaki edebî zevklerinin Kurân gibi bir metin oluşturmaya güçlerinin yetmeyeceğini belirtmesi.

1. Kurân'a olumlu tenkitler: Edebî açıdan ileri bir düzeyde olan Kurân'ın ilk muhatabı Mekkeliler Hz. Muhammed'den (a. s), Kurân'ı dinle-

dikleri zaman hayran kalmışlar veKuranla ilgili olumlu tepkiler göstermişlerdir.

Edebî zevk sahibi pek çok Mekkeli Kurân'ın edebî durumu hakkında değerlendirmeler yapmışlardır. Mekke'nin ileri gelenlerinden Velîd bin Mugîre (m. 622), Kurân'ı dinleyince onun belâgatı ve i'câzı karşısında şu değerlendirmeyi yapmıştır; (Bedevî Tabâne, 69)

"Vallahi, Kurân'da son derece tatlılık ve şahanelik vardır. Sulak bir toprakta yetişenbol meyveli bir ağaca benzemektedir. O, yücedir ve mağlup olmaz ".

Yine Ümeyye b. Ebî Salt (m. 624) Kurân'ın edebî beyânından etkilenmiş ve şiirlerine Kurân'dan iktibâslar yapmıştır. 'Utbe b. Rebî'a da, Kurân ayetlerini Hz. Peygamber'den dinlerken*"Anam, babam sana feda olsun, ey Allah'ın resulü, yeter"*, diyerek Kurân'ın i'câzı karşısında hayran bir şekilde akrabalarının yanına gidip, *"Daha önce böyle kelam duymadım. Bu, şiir değil, sihir değil, kehanet hiç değil. Beni dinleyin, Muhammed ve arkadaşlarına dokunmayın"*diye haykırmıştır. (Mansûr 'Abdurrahmân, 1989: 124)

Hz. Ömer, câhiliyye dönemi şâirlerinden Lebîd b. Rebi'a'dan şiir söylemesini isteyinceona, Bakara sûresini okur ve *"Allah bana Bakara ve Âl-i İmrân sûrelerini öğrettikten sonra şiir söylemem"* (el-İsfahânî, 1994: 369) şekildeki cevabı, onun Kurân'ın beyânına hayranlığını göstermektedir.

2. Kurân'a olumsuz tenkitler: Kurân'ın ilk muhataplarının ona yönelttikleri tepki bu örneklerde olduğu gibi hep olumlu olmamıştır. Bizzat Kurân'ın bize naklettiği bazı olaylardan anlıyoruz ki, içlerinden ona hayran kalanlarla birlikte, dışa yansıyan sözleri ile onu olumsuz yönde tenkit edenler de bulunmaktadır.

Kurân'a yönelik olumsuz tepki, daha ziyade yeni dinin halk arasında yayılmasından korkan Mekke'nin yöneticileri ile onlara destek veren şâirler tarafından yapılmıştır. Bu tepkileri Kurân'ın ifâdeleri ışığı altında sıralayalım.

a. Kurân'ın uydurulmuş ve karışık sözlerden ibaret olduğu iddiası:

"Hayır, dediler, bu karmaşık hayallerdir; hayır onu uydurmuş dediler, (öyle değilse) bize hemen, öncekilere gönderilenin benzeri bir âyet getirsin. (Enfâl, 21/5)

b. Kurân'ın sihir olduğu iddiası: *"İçlerinden inkar edenler, ' Doğrusu bu apaçık bir sihirden başka bir şey değildir' dediler.* (Mâide, 5/124)

Kurân'ın Kendini Kabul Etmeyen Muhataplarını Tenkit Etmesi

Kurân'ı kabul etmeyen ve ona muhtelif ithamlarda bulunan inkarcılara bir meydan okuma (tehaddî) niteliğinde inen aşağıdaki âyetlerden hareketle, Arapların belâgat açısından ileri bir seviyede olduklarının bizzat Allah tarafından kabul edildiğini görmekteyiz. Kurân'ın kendini kabul etmeyen insanlara karşı aşağıdaki âyetlerde üç aşamalı bir meydan okumada bulunduğunu görmekteyiz.

1. Kurân'ın bir benzerinin getirilmesi: *"De ki: Andolsun bu Kurân'ın bir benzerini ortaya koymak üzere insanlar ve cinler bir araya gelseler, birbirlerine destek de olsalar, onun benzerini ortaya getiremezler. "* (İsrâ, 17/88)

2. Kurân'daki on sûrenin benzerinin getirilmesi: *"Yoksa Kurân'ı kendisi uydurdu mu diyorlar. De ki: Eğer doğru iseniz Allah'tan başka çağırabildiklerinizi çağırın da siz de uydurulmuş da olsa onun gibi on sûre getirin".* (Hud, 11/13)

3. Kurân'daki bir sûreye benzer bir sûrenin getirilmesi: *"Eğer kulumuza indirdiklerimizden herhangi bir şüpheye düşüyorsanız, haydi onun benzeri bir sûre getirin, eğer iddianızda doğru iseniz Allah'tan başka yardımcılarınızı da çağırın. Bunu yapamazsınız -ki elbette yapamayacaksınız- yakıtı, insan ve taş olan cehennem ateşinden sakının".* (Bakara, 2/23-24.)

Kurân, üslûbu ile kendinin mu'ciz bir kelam olduğunu ve ilk muhatapları olan Arapların hem Kurân'ın üslûbunu hem de herhangi bir özelliğini taklit bile edemeyeceklerini ifâde etmiştir. (Râfi'î, 1973: 188)

Kuranın ilk muhabı Araplar, Kurân'ın edebî beyânını takdir ettikleri için muâraza (benzerini getirme) girişiminde bulunmamışlardır. Ancak ilerleyen

zamanda edebî zevkten yoksun bazı kişiler muarazaya yeltenmişlerse de mahcup olmuşlardır. Kurân'ın bu meydan okumaları, onun i'câzını yani taklit edilemezliğini ortaya koymaktadır. İnsanları âciz bırakan Kurân, aynı zamanda, Kurân'ın i'câz ve belâgatının anlaşılmasına yönelik yeni bir edebî tenkit faaliyetinin başlamasına neden olmuştur. Kurân'ın belâgatını anlama gayretleri ile birlikte belâgat kavramları hızlı bir şekilde gelişme kaydederken tarihi süreç içerisinde *"İ'câzu'l-Kurân"* ilmi ortaya çıkmış ve bu konuda pek çok eser telif edilmiştir. Kurân'da teşbîh, kinâye, mecâz gibi belâgatsanatlarının pratik olarak görülmesi tenkit kavramlarının gelişmesine önemli katkı sağladığı görülür. ('Abdulmuttalib Mustafâ, 9)

Kurân, o dönemin şâirlerini eleştirerek, iman ehli, salih amel işleyen ve kendileri ve İslâmı savunma durumunda olan şâirleri bu istisnanın dışında tutmuştur. *"Şâirlere ancak azgınlar uyarlar. Onların her vadide başıboş dolaştıklarını ve gerçekte yapmadıkları şeyleri söylediklerini görmedin mi? Ancak iman edip salih amel işleyenler, Allah'ı çok çok ananlar ve haksızlığa uğratıldıklarında kendilerini savunanlar başkadır".* (Şuara, 26/224-227)

HZ. MUHAMMED'İN EDEBÎ TENKİTTEKİ YERİ

Kurân, Hz. Peygamber'in belâgat yönünden en büyük mucizesidir. Kurân'ın ilk muhatapları Kurân'ın seviyesinde bir belâgata sahip olmasalar da onu anlayabilecek üstün bir seviyeye sahip idiler. ('Abdulmuttalib Mustafâ, 9)

Hz. Peygamber, hem Arapların içinde yetiştiğinden hem de Allah tarafından eğitildiğinden dolayı dil kabiliyetine ve edebî zevke sahipti. Hz. Peygamber, ilâhî eğitim yönünü şu sözleri ile ifâde etmektedir: *"Beni Rabbim eğitti, eğitimimi de güzelyaptı.* (el-'Aclûnî, I, 70)*"Bana az kelimelerle ile çok manâ ifâde edebilme kabiliyeti verildi".* (Buhârî, Tabir, 11) *Kuşkusuz beyân'da büyüleyicilik ve etkileyicilik, şiirde ise hikmet vardır,* (Buhârî, Nikâh, 47; İbn Mâce, Cuma, 47) sözü de onun edebî durumunu göstermektedir. Hz. Peygamber'in, bu

sözüyle, "beyân"kavramını edebî anlamıyla kullandığı görülür. *"Ona beyânı öğretti"*(Rahmân, 55/4), âyeti de onun beyân melekesine sahip olduğunu ifâde etmektedir.

Ka'b b. Zuheyr (24/644), önce İslam'ı hicv etmiş daha sonra hatasından dönerek Hz. Peygamber'esöylenenlerin yanlış olduğunu belirtmiş, onu ve İslâmı metheden meşhur kasîdesini okuyunca, Hz. Peygamber (a. s.) onun şiirini beğenmiş ve hırkasını ona hediye etmiştir. Özellikle şu beytini Hz. Peygamber çok beğenmiştir.

"Hz. Peygamber, kendisiyle aydınlanılan bir nur, Allahın kınından çekilmiş kılıçlarındandır" (Ka'b b. Zuheyr, 1950: 23)

Hz. Peygamber, Hassân bin Sâbit için mescitte bir minber yaptırmış, şiir söylemesini teşvik etmiş ve kendisi onun şiirlerini dinlemiştir. (Hüseyin elmalı, Hassân b. Sâbit mad, XVI, 339)

Nâbiga Benî Ca'de de, Hz. Peygamber'e şu beyti okuyunca, *"Gökyüzüne şan, şeref ve önderliğimiz ile ulaştık, biz bundan sonra daha ilerisine ulaşmayı arzu ediyoruz"* Peygamberimiz, *"nereye"*, demiş, Nâbiga da *"sizinle Cennet'e ya Rasulallah"* şeklinde cevap verince, o da *"inşaallah"* demiştir. (el-Kuraşî, 1987: 152-153.)

Peygamberimiz (as), dininin yayılması için Ka'b b. Zuheyr, Hassân b. Sâbit, Abdullâh b. Revâha (8/629) gibi şâirleri şiire teşvik etmiş, onlar da müşriklerin şiirle dini yermelerine cevap vermişlerdir. Müşrikler, şiirle başarılı olamayınca şiddete başvurmuşlardır. Karşı taraf şâirleri arasında bulunan 'Amr b. 'As ve Ebû Sufyân b. Hâris, müslüman şâirler için *"bu şâirler Kureyş'e kılıç yarasından daha şiddetli oldu"* demişlerdir. (İbn Reşîk, 1982: 28)

Hz. Peygamber, şiir ve şâirler hakkında dinî ve edebî yönden tenkitler yapmıştır. Dinî yönden tenkitlerinde "doğruluğu" ölçü olarak almıştır. Şu sözüyle, şiirde bulunması gereken hususun doğruluk olduğunu, doğruluğun bulunmadığı şiirde hayır olmadığını ifade etmiştir; *"Şiir ancak gerçeğe*

uygun olursa güzeldir, gerçeğe uygun olmayan şiirde hayır yoktur". (İbn Reşîk, 28)

Hassân b. Sâbit, Hz. Peygamber'in şiir tenkidinden etkilenerek şu şiiri inşâd etmiştir. (Hâlid Yusuf, 1987: 55)

"Söylediğin şiirin en iyi beyti, inşâd ettiğin zaman doğrudur denilen beyittir". (Hassân b. Sâbit, 1961: 195)

Yine Hz. Peygamber (a. s), câhiliyye şâirlerinden Lebîd'in, *"Dikkat! Allah'tan başka her şey yok olucudur"*, beytini (Lebîd b. Rebî'a, 1962: 72)duyunca *"Lebîd'in söylediği söz, en doğru sözdür"*, hükmünde bulunmuştur.

Hz. Peygamber, adı geçen müslüman şâirleri, İslam'ı hicveden şâirlere şiirle cevap vermesi için teşvik etmiş böylece iki taraf arasında Emevî döneminde önemli bir konuma gelecek olan nakâiz şiir türünün temelini teşkil edecek bir tür ortaya çıkmıştır. Müslüman şâirler, müşrik şâirlerin hicvine yine aynı şekilde karşılık vermişlerdir. Onlar, müslüman şâirlerin tenkit ve hicivlerinden çekinmeye başlamışlardır. Aynı şekilde bu atışmalar münazara, cedel ve tenkit türlerinin gelişmesine de zemin hazırlamıştır.

Sadru'l-İslâm dönemindeki tenkitte, dinin şiir hakkındaki değerlendirmeleri önemli bir ölçü olmakla birlikte, kişisel edebî zevkin hakimiyeti de önemli yerini korumuştur. Müşrik şâirlere karşı dini savunmaya teşvik eden Hz. Peygamber (a. s), aynı zamanda edebî tenkitçi olarak kabul edebiliriz. (Kenan Demirayak, 1988: 29) Peygamberimiz edebî zevki ile edebî tenkitler yapmıştır. Aşağıdaki örnekler onun edebî tenkit yaptığını göstermektedir:

Hz. Peygamber, lâfız ve manâya önem vermiş, üslup, nazm güzelliği, sözün sade ve tabiî olması, karmaşık olmaması, kısa ve öz olması şartlarını aramıştır. Bu ölçüler çerçevesinde Tarafe b. 'Abd'ın şu beytini (Tarefe b. 'Abd, 1961: 57) lâfız ve manâ yönü ile beğendiği belirtilmiştir.

"Günler sana bilmediğin şeyleri gösterecek, azık vermediğin (tanımadığın) kimseler sana haber getireceklerdir".

Hz. Peygamber, *"Kıyamet gününde en çok buğz ettiğim ve meclisime en uzak olan kimseler, sözü karmaşık söyleyenler, lüzumsuz yere uzatanlar, aşırı mübâlaga yapanlardır,* (Tirmizi, Birr, 70)sözüyle de karmaşık ifâdeler, lüzumsuz uzatmalar ve gereğinden fazla mübâlaga yapılmasını eleştirmiştir.

Yine Cerîr b. 'Abdullâh'a, *"Ya Cerîr, sözün veciz olsun, söyleyeceğin şeyi söylemişsen artık sözü uzatma"*(Tâhâ İbrahîm, 31) diyerek sözün kısa olması eleştirisinde bulunmuştur.

Hz. Peygamber'in, hem edebiyatla ilgili kavramları kullanması hem de lâfız, manâ, üslup, nazm biçimleri ile ilgili değerlendirmeleri edipleri bu alanda yoğunlaşmaya sevk etmiştir.

Hz. Peygamber, konuşma ve yazıda yapılan her türlü dil hatası ve fasih lehçeden ayrılma anlamına gelen *"lahn"* konusunda insanları uyarmış ve lahn yapmanın uygun olmadığını şu sözleri ile ifâde etmiştir. *"Ben Kureyşliyim, Benî Sad içinde büyüdüm. Benden hiç lahn meydana gelir mi?"*(Hüseyin Tural, 1978: 47)

Hz. Peygamber'in İslâmı tebliğ ettiği dönemden itibaren İslâm kültür, sanat ve medeniyeti gelişip serpilmiş, kıtalar arası bir sahada etkili olmuştur. Hz. Peygamber döneminden itibaren temelleri üzerinde yükselen İslamî edebiyat ve diğer edebî türler ve dolayısıyla tenkit türünün kaynakları, örnekleriyle birlikte asırlar boyu devam etmiştir.

HULEFÂ-İ RÂŞİDİN DÖNEMİNDE EDEBÎ TENKİT

İlk Halife Hz. Ebû Bekir (13/634) hisli ve edebî zevk sahibi olup, duygulu şiirler söylemiştir. Hz. Peygamber, vefat edince de şu beyti inşâd etmiştir. (el-Kuraşî, I, 162)

"Doğru söyleyin, gözlerinde ne var ki uyuyamıyor, Sanki göz kapakların yaralı".

İbn Reşîk "el-'Umde" adlı eserinde Hz. Ebû Bekir'e ait on beş beyit nakleder (İbn Reşîk, 32) Lebîd b. Rebî'a'nın*"Allah'tan başka her şey yok olacaktır"* beyti hakkında *"doğru söylemiştir", "her nimet yok olacaktır"* sözüne *"yanlış söylemiştir"* tenkidinde bulunmuştur. Hz. Ebû Bekir, en-Nâbiga ez-Zubyânî'yi diğer şâirlere üstün tutmuş ve gerekçesini de *"manâ yönüyle"* olduğunu şu sözüyle belirtmiştir. (Bâkir el-Berâzî, 1989: 83)*"Nâbiga şâirler arasında şiir yönüyle en iyisi, vezin yönüyle en hoşu, derinlik yönünden en kapsamlısıdır. "*

İkinci halife Hz. Ömer'i (23/644) edebî zevke sahip bir tenkitçi olarak kabul etmek mümkündür. İbn Reşîk onun, zamanının en büyük tenkitçisi olduğunu ve şiire yeni tarz getirdiğini söyler. Hz. Ömer'in "*Arap sanatının en hayırlısı, ihtiyaca göre icra edilmesidir*" (Muhammed Huseyn, 285)sözünde sanat kelimesini kullanması önemlidir.

Hz. Ömer, Abdullâh b. Abbâs'a *"şâirler şâirinin şiirini inşâd et*" deyince, Abdullâh (ra) onun kim olduğunu sormuş, Hz. Ömer de, Zuheyr b. Ebî Sulmâ'dır, şeklinde cevap vermiştir. Abdullâh onun bu konuma nasıl geldiğini sorunca, Hz Ömer şu değerlendirmeyi yapmıştır: (Muhammed Huseyn, 285)*"Çünkü O, kelamın garibini (az kullanılanını) kullanmaz, sözü zorlaştırıp, karmaşık hale getirmez, ancak bildiğini söyler, yalan söylemez, kişiyi nasılsa o kadar metheder, aşırı gitmez".* ('Abdulfettâh Osmân, 1991: 38)

Hz. Ömer, Zuheyr'i methedip, diğer şairleri eleştirmiştir: *Onlar, sanat için kelimelerin garibini, karmaşığını kullanırlar, kişide olmayan özelliklerle aşırı medh eder ve yergide bulunurlar. Ama Zuheyr bunların hiç birini yapmamıştır.* (Kudâme b. Ca'fer, 1982: 100) Hz. Ömer'in zevk-i selimi, Zuheyr'e şâirlerin şâiri hükmünü verdirmiştir. Tenkitçiler de ona zamanının en büyük tenkitçisi gözüyle bakmışlardır.

Üçüncü halife Hz. Osman'nın (35/656) edebî zevke fıtrî olarak sahip olduğunu, şiir söylediğini, diğer halifeler gibi ülke elçilerini kabul ederken onların şâirleriyle de ilgilendiğini görmekteyiz. Ancak belki de yapısı gereği onun tenkitlerine rastlamamakla birlikte edebiyatı ve şiiri sevmesi ve koru-

ması, edebiyatın gelişmesine dolayısıyla da edebî tenkîdin gelişmesine yardımcı olmuştur. (İbn Reşîk, 33)

Hz. Ali'nin (40/661) de edebî zevk sahibi olduğu, şiir söylediği görülür. Ayrıca *"Nehcu'l-Belâga"*adlı eserde onun nesir sözlerine yer verilmiştir. O, özellikle nesir alanında edebiyata ve belâgata önemli katkı sağlamış ve tenkîdin gelişmesine aracı olmuştur. İbn Reşîk, ondan dokuz beyit nakletmiştir. Bunlardan bir beyti şöyledir. (İbn Reşîk, 35)

"Cennetin kapısında kapıcı olsaydım, Hemadân'lılara selametle girin, derdim".

Dört halifenin yanında diğer birçok sahabe de şiir söylemiş ve şiir tenkitleri yapmışlardır. Bunlardan şiir tenkidine katkısı da olan Abdullâh b. 'Abbâs, Kurân tefsirinde "*Şiir Arab'ın divanıdır, ona müracaat ediniz*" (İbn Reşîk, 35)diyerek şiirle istişhâd getirmeyi teşvik edip, şiire canlılık getirmiş ve câhiliyye dönemi şiir zevkinin korunmasına yardımcı olmuştur.

EMEVÎLER DÖNEMİNDE EDEBÎ TENKİT

Sadru'l-İslâm döneminden sonra, h. 41 ile 132 yılları (m. 661-750) arası, Emevîler dönemidir. (el-Berâzî, 93). Emevîler döneminde edebî sahadaki gelişmelere paralel olarak edebî tenkitte de önemli bir mesafe katedilmiştir. Bu dönemde tenkît, Hicâz, Irak ve Şam bölgelerinde gelişme göstermiştir. (Bedevî Tabâna, 89)

Önceleri şiirin yaygın olduğu Irak ve Şam bölgelerinin Hicaz bölgesine yakın olmaları ve Irak çöllerinin şiirde ilham kaynağı olma konumu, bu bölgede tenkîdin gelişmesine katkı sağlamıştır.

Hicâz Bölgesinde Edebî Tenkit

Özellikle Mekke ve Medine halkının, bu dönemde fetih ganimetlerinden önemli ölçüde istifâde ettiklerinden maddî durumları iyi halde idi. (Hâlid

Yûsuf, 66) Hicâz bölgesi Emevîler'in başkenti Şam'ın siyasetinden uzak kalması sebebiyle iki zıt olayın merkezi haline gelmişti. Birincisi Kurân, hadis ve fıkıh derslerinin görüldüğü ve diğer bölgelerden ilim adamları ve talebelerin geldiği ve önemli âlimlerin yetiştiği dinî merkez oluşu; ikincisi ise, maddi refahın neticesi olarak bir *"musiki merkezi"* oluşu. Mekke'de, İbn Sureyc ve onun atıştığı el-Karîz, Medine'de ise Tuveys ve Ma'mer gibi bir çok ünlü musiki üstatları yetişmişti.

Hicâz bölgesinin en tanınmış şairlerinden Ömer b. Ebî Rebî'a (101/719), yaşadığı devirdeşehirliler gazelinin öncüsü olmuştur. Yine bu dönemde yetişen Cemîl (82/701) ise kırsal bölgede gazelde öne çıkmıştı. Ancak her yönüyle Ömer, ince gazelde öncü olmuş hem de Cemîl'den etkili olmuştur. (Tâhâ Huseyn, 1972: 293). Ömer, kendinden önce olmayan ve kimsenin aklına gelmeyeceği bir gazel türü geliştirmiştir. (Ömer Ferrûh, 1969: 5)

el-Kuseyyir'in temsil ettiği muhafazakar şiir tarzı ile Ömer b. Ebî Rebî'a'nın temsil ettiği kadın tasvirlerinin ağırlıkta olduğu serbest ve hür gazel türleri edebî tenkîdin gelişmesine katkı sağlamıştır. İki şiir türünün tenkitlerini yapacak olan İbn Ebî 'Atîk ve Sukeyne yetişmiştir.

1. İbn Ebî 'Atîk: İbn Ebî'Atik'in soyu Hz. Ebu Bekir'e dayanır. O, mizah yönü ön plana çıkmış zarif bir insan olarak tanınmıştır. (el-Berâzî, 101). İbn Ebî 'Atîk bölgenin şartlarına uygun tenkitler yapmıştır. Ömer b. Rebî'a'yı çok beğendiğinden şiir tenkitlerinin onun şiirleri üzerinde yoğunlaştığı görülür. Ömer b. Rebî'a'nın şiirlerini şu sözüyle değerlendirir: *"Ömer'in şiiri, kalbi ürpertir, gönülleri canlandırır, ihtiyaçları giderir, onun şiirinin üstünde şiir yoktur. Allah, Ömer'e verdiği şiir yeteneğini başka bir kimseye vermemiştir. Kureyş'in en iyi şâiridir. Şiirde manâları ince, şiire başlayışı hoş, nihâyeti anlaşılır ekleri ve haşiyeleri kapsamlıdır".* (Ahmed Emîn, 420)

2. Sukeyne b. el-Huseyn b. 'Alî: Sukeyne, zarif bir tenkitçi idi. Kureyş kabilesinin şâirleri onun edebî meclislerine katılarak tenkitlerinden istifâde etmişlerdir. (Ahmed Emîn, 420) O, şâir ve ediplerle edebî sohbetler icrâ etmiştir. (İbn Hallikân, 1994: 131) Kültürü, şiirin seviyesini yükselten en önem-

li etken olarak gören Sukeyne, şâirlerin kültür birikimlerinin az olmasını eksiklik olarak kabul etmiştir. (Hâlid Yûsuf, 78)

Irak Bölgesinde Edebî Tenkit

Irak'ta, başkent Şam'daki Emevî hilâfetine karşı Hâricî ve Şîa muhalefeti vardı. Bu iki grup yönetimin meşru olmadığını kabul edip, her alanda etkin propaganda yaptıkları gibi bu propaganda araçlarına edebiyatı da katıyorlardı. Özellikle şiiri, düşünceleri yaymak için kullanmışlar ve bu sahada önemli mesafeler katetmişlerdi (Hâlid Yûsuf, 81). Edebiyat ve tenkitte Câhiliyye ve İslam döneminin etkisinde kalan bu iki grubun gayesi, sadece edebiyat olmayıp dinî ve mezhebî görüşlerini iktidara taşımaktı. Hâricî edebiyatın temaları: "*kuvvet, cesaret, Allah yolunda can vermek*" iken Şîa edebiyatının teması ise "*sevgi, kızgınlık ve üzüntü*"idi. (Hâlid Yûsuf, 81)

Irak'ta kabile taassubunu canlandıran ve câhiliyye şiirine benzeyen, özellikle hicv ve medh temalarını işleyen ve Basra'daki Mirbed panayırına taşınan bir şiir türü gelişmişti. (Berâzî, 105) Ancak bu şiir türü, Hicâz bölgesinin zarif gazellerinden çok farklıydı.

el-Ferezdak (112/730), Cerîr (114/732) ve el-Ahtal (92/710) bu bölgenin öne çıkan en önemli şâirleri idi. Bu şâirler, Mirbed panayırında şiirler inşâd ederler, şiirleri dinleyen tenkitçiler ve diğer edebî zevke sahip kimseler bunlar hakkında hükümde bulunurdu (Bedevî Tabâna, 100). Bu üç şâirden biri, diğerini hususi bir vezin ve kâfiye ile hicveder, diğer şâir de yine aynı vezin ve kâfiye ile karşılık verirdi. Bu şâirlerin atışmalarının bir neticesi olarak "*nakâiz*" şiiri önemli ölçüde gelişme kaydetti. (el-İsfahânî, 1994: IV, 131) Bu tür şiirler, tenkîdin gelişmesine yardımcı olmuştur. Ayrıca, bu şâirlerin öne çıkan ve etkili olan şiirleri, mezhebî amaç güden Hâricî ve Şîa taraftarlarının şiirlerinin etki alanını azaltmıştır.

Şam Bölgesinde Edebî Tenkit

Emevî devletinin başkenti olan Şam'da, şâirler halifelerin şiire verdiği önemden dolayı saraydaki edebî meclislere katılır ve halife ve yönetimini medh eden şiirler söylerlerdi. Halifeler de şâirlere, bazen şiirlerini beğendiklerinden bazen de siyasi olarak onların desteklerini kesmemek için büyük hediyeler verirlerdi. Halîfe Abdullâh b. Mervân (64/684), edebî tenkit melekesine sahip biriydi. Saraya gelen şâirlerin şiirlerini tenkit etmiş, aynı zamanda şâirleri, edebî zevkten yoksun olmaları sebebiyle eleştirmiştir. (Ahmed Emîn, 429)

Halife, Şâir Zurrumme'yi (112/735) kasîdesine başlarken kasîde usûlüne riâyet etmediği için tenkit etmiş ve hatasını düzelttirmiştir. Onun, uzun medhiyelerden hoşlanmadığı rivâyet edilir. (Bedevî Tabâne, 90) Emevî döneminin sonlarında bir süre halife olan Velîd b. Yezîd (126/749), Hicâz'da yetiştiğinden oranın zarif gazelini canlandırmış ve Aristokrat bir gazel türü geliştirmiştir. (Hâlid Yûsuf, 90) İçkinin vasf edilmesinde aşırı gitmiş olan Ebû Nuvâs (198/813) gibi şarab tasvirini konu edinen şâirlere de kapı açmıştır. Ancak Velîd'in gazelleri tenkitçiler tarafından yeterince tenkit edilememiştir.

Emevî döneminin sonlarına doğru Yahyâ b. Ya'mer (89/707), Abdullâh b. Ebî İshâk (127/745) gibi dil âlimlerinin, şiirde yapılan gramer hatalarını düzeltmeleri ve dil kuralları koymaya başlamaları, tenkîdin fıtrî zevk unsurlarının yanında nahiv, sarf ve arûz ilmi kurallarına göre de yapıldığını gösterir. Bu dönemde ikvâ, sinâd gibi şiir kusurları ile ilgili tenkitler devam etmiştir. (Bedevî Tabâna, 100) Dil âlimlerinden 'Abdullâh b. İshâk, el-Ferezdak'ı bir şiirindeki kelimenin son harekesini merfû okuduğu için tenkit etmiştir.

Emevî döneminde bu üç bölge ve diğer yerlerde edebî tenkîdin özelliklerini sonuç olarak şu şekilde özetleyebiliriz.

1. Tenkit anlamında kullanılan "nakd" kelimesi bu dönemde henüz ıstılahî anlamda kullanılmaya başlamamıştır. Muhteva, üslup, tema olarak Sadru'l-İslâm dönemi tenkîdine benzemektedir.

2. Tenkit, fıtrî ve edebî zevke göre şâirler ve bazı seçkin kimseler tarafından gerekçe gösterilmeden, daha ziyade hangi şâirin daha üstün olduğu veya şiirde manâ yönüyle yapılıyordu. Yine bu dönemde lâfız-manâ ilişkisi de ele alınmaya başlandı.

3. Emevî devletinin sonuna doğru nahiv kurallarının konulmasıyla birlikte nahiv tenkitleri yapılmaya başlamıştır. Emevîlerde önemli bir canlanma kaydeden tenkit hareketleri Abbâsi döneminde tamamen hızını sürdürmüş ve ilmi tenkitlerle ilgili eserler telif edilmiştir.

ABBÂSÎLER DÖNEMİNDE EDEBÎ TENKİT

656/1258 yılları arasında hüküm süren Abbâsilerin, mevâli denilen Arap olmayan milletlere mensup insanları bünyesinde barındırması, Arap kültürü için farklı bir dönemin başlangıcı olmuştur. (Ahmet Subhi Furat, 206) Zira bu insanlar, Abbâsî devletinde dil, edebiyat ve diğer ilimlerde kendilerini ispat etmeye çalışmışlar ve bunda da başarılı olmuşlardır. (R. Stephen Humphrcys, 1991: 11-13)

İlmi tenkîdin gelişmesinde tercüme faaliyetlerinin de etkisi önemlidir. (Goldziher, 1993: 104)Abbâsîler döneminin hemen başında Yunan, Hint ve Fars asıllı mütercimler ait olduğu milletlerde var olan ilim, edebiyat, kültür eserlerini, el-Mütevekkil'in kurduğu *"Beytu'l-hikme"* adlı merkezde Arapça'ya tercüme etmeye başlamışlardı. (İsmail Mazhar, 39) Halifeler bu mütercimlere geniş imkanlar vermişti. (Hilmi Ziya Ülken, tsz: 17) Abbâsî halifelerinin, âlim, edip ve şâirlere de geniş imkanlar tanıması nedeniyle (Nihad M. Çetin, "Arap mad", III, 293) bu âlimler tercüme eserlerinden geniş bir şekilde istifâde ederek, ilim ve edebiyat alanına canlılık getirmiş, özellikle edebî tenkîdin ilmî kurallar ışığında ele alınmasını sağlamışlardır.

Bu dönemin başında, Emevîlerin son döneminde yaşayan ve Abbâsîler devrinde de hayatlarını sürdüren dilci ve şâirlerin yaptıkları basit, sade ve daha önceki tenkitlere benzer tenkitler devam etmiştir. (Ahmed Emîn, 430) Ancak dil hatalarına yönelik bu tenkitler, ilmî tenkit için başlangıç sayılmıştır. Ebû ʻAmr b. ʻAlâ (154/771), el-Asmaʻî (216/831) gibi âlimler, dil alanında yaptıkları çalışmalar ve tenkitlerin yanında, Hammâd ar-Râviye (156/772), el-Mufaddal ed-Dabbî (178/794), Halef el-Ahmer (175/791) gibi âlimler de Câhiliyye ve İslâmî dönem şiirlerini rivâyet edip tedvin etmişler ve bunları tenkide tabî tutmuşlardır.

Ancak bu tenkitler daha ziyade en iyi şâir'in tespiti için yapılıyordu. Meselâ, Ebû ʻAmr b. ʻAlâ, Cerîr'i el-Aʻşâ'ya, el-Ferezdak'ı, Zuheyr'e, el-Ahtal'ı, en-Nâbiga'ya benzetmiştir. Yunus b. Habîb (182/798), el-Ahtal'ı diğer şâirlere tercih etmiş ve onu üstün görmüştür.

H. III. asırda kendisi de bir dilci olan İbn Sellâm el-Cumahî, basit ve sade tenkitlere ilave olarak ilmî-edebî tenkitlerin öncüsü olarak kabul edilir. Onunla birlikte edebî tenkît ilmî anlamda ele alınmaya başlanmış, teorileri konulmuştur. İlmî manada edebî tenkit, mukâyeseli tenkit çalışmalıyla da zirveye ulaşmıştır. Mukayeseli tenkîdin öncüleri es-Sûlî, el-Âmidî ve el-Kâzî el-Curcânî'dir. Edebî eleştiri, zamanla belâgat alanını da kapsayacak kadar genişlemiştir. Abbasiler döneminde ilmî anlamda icrâ edilen edebî tenkidin öncülerini ve onların en bâriz görüşlerini ele aldığımızda, bu dönemin edebî tenkit muhitinin aksettirilmesi açısından önemli olacaktır.

ABBÂSİLER DÖNEMİ EDEBÎ TENKİT ÖNCÜLERİ

Abbâsiler dönemiedebî tenkit alanında önemli görüşlere sahip olan müellifleri ve eserlerini kısaca tanıtarak öne çıkan tenkitlerini ve koydukları teorileri ele alacağız.

İBN SELLÂM CUMAHÎ

Muhammed b. Sellâm el-Cumahî (232/846), Hammâd er-Râviye (156/772) Halef b. Ahmer (180/796), Ebû ‘Ubeyde (215/825) ve el-Asma‘î (216/831) gibi şiir râviliği yapmıştır. (İbnu’n-Nedîm, tsz: 171) Bu âlimlerle beraber, dil problemlerini tartışmıştır. (el-Berâzî, 179)

el-Cumahî dönemindeki dil, edebiyat, tenkit, ahbâr çalışmalarını toparlayarak bir araya getirmiş, kendine özgü tenkitleriyle tenkitçilerin de kabul ettikleri ilk edebî tenkit eserini telif etmiştir. (Ahmed Emîn, 438) Cumahî, “Tabakâtu’ş-Şu‘arâ’” adını verdiği eserinin girişinde tenkitte ilk esaslar sayılan kuralları ortaya koymuştur. Şiirde, sanat ve kültür olduğunu ifâde etmiş, bunu da ehlinin bileceğini şu sözüyle belirtmiştir: *“Diğer ilim ve sanatlarda olduğu gibi şiirde de ilim ehlinin bileceği bir sanat ve kültür vardır”.* (el-Cumahî, 4) Cumahî’nin bu sözü, edebî tenkîdin, fıtrîlik özeliğinden ilmilik özelliğine geçişinde etkili olmuştur.

el-Cumahî, kişisel olarak bir kimsenin şiiri beğenmesinin gerçeği yansıtmadığını, gerçek tenkîdi, uzmanların yapabileceğini Halef b. Ahmer’den şu rivâyetle dile getirir. *“Bir kimse Halef’e ben bir şiiri beğenmişsem senin ve arkadaşlarının görüşü beni bağlamaz deyince, Halef, sen eline bir dirhem alsan ve onun sağlam olduğunu söylesen fakat sarraf paranın sahte olduğunu söylese senin parayı sağlam bulmanın faydası olur mu?”* (el-Cumahî, 4) O, paranın sağlamının sahtesinden ayırt etme işini sarraf yaptığı gibi şiiri de ehli söyler ve tenkit eder demekte ve ayrıca bu ehil kişilerin de sadece bir dalda uzman (ehil) olmalarının yeterli olmadığını, geniş bir kültür birikimine sahip olmaları gerektiğini vurgulamaktadır. (el-Cumahî, 4)

el-Cumahî, şâirleri zaman, mekan ve sanat yönlerine göre tasnif eder, onlar hakkında bilgiler verir, tenkitçilerin görüşlerine yer verir, zaman zaman da şâirler hakkında kendi tenkitlerini yapar (el-Cumahî, 4).

el-Cumahî’ye göre en iyi mersiye şâiri, Mutemmim b. Nuveyre (30/650) Mekke’nin en büyük şâiri Abdullâh b. ez-Ziba‘râ (15/636), Medine’nin en

büyük şâiri Hassân b. Sâbit'tir. en-Nâbiga hakkında *"uzun süreli şâir"derken, Şammâh için "şiir metninin sağlam olduğu ve Lebîd'in sözlerinden daha etkili olduğu"* tenkidinde bulunmuştur. (el-Cumahî, 131)

İBN KUTEYBE DİNEVERÎ

Abdullâh b. Muslim b. Kuteybe ed-Dineverî (276/889), (İbn Hallikân, III, 42)*"eş-Şi'r ve'ş-Şu'arâ'"* adlı eserinde fuhl (seçkin) kabul ettiği şâirleri ele alarak onları değişik açılardan değerlendirmeye tabi tutmuş ve onlarla ilgili tenkitler yapmıştır. İbn Kuteybe, şiir üzerinde düşündüğünü ve dört çeşit şiir tespit ettiğini belirtir; (İbn Kuteybe, 1966: I, 1) Bunlar, lâfzı güzel manâsı iyi olan şiir; lâfzı güzel, manâsı anlamlı olmayan şiir; manâsı iyi, lâfızları kusurlu ve eksik şiir; lâfzı da manâsı da kötü olan şiir.

İbn Kuteybe, şâirleri mütekellif ve matbû olarak iki kısımda ele alır. Ona göre mütekellif şâir, şiiri kültür birikimiyle bezeyen, uzun süre kontrol eden kimsedir. Zuheyr ve Hutay'a mütekellif şâirdir. Matbû şâir ise kendi duygularına göre hemen şiir söyleyen şâirdir. (İbn Kuteybe, I, 33) İbn Kuteybe'nin bu tasnifi şâirlerin tenkidinde önemli ölçü ve kriter haline gelmiştir.

İbn Kuteybe, tenkitlerinde "ahsen, ceyyid" ifâdelerini çok kullanır. Edebî zevkine göre gerekçe göstermeden tenkitler yapar. İmruu'l-Kays'ın teşbîhlerini beğenir, atı vasfetmesini güzel bulur, şiirlerinde kusur olduğunu ifâde eder. Ka'b b. Zuheyr'in seçkin ve iyi bir şâir olduğunu söyler. en-Nâbiga'nın en güzel şiirler söylediğini, ancak ikvâ kusuru yaptığını belirtir. (İbn Kuteybe, I, 113)

EBÛ OSMÂN CÂHİZ

Ebû Osmân 'Amr b. Bahr Mahbûb el-Kenânî el-Leysî, patlak gözlü olduğu için el-Câhiz (255/869) ismiyle tanınmıştır. (İbn Hallikân, III,

470)Kelamî tartışmaların içerisinde yetişmiş olup, edebiyatçı, belâgatçı, tenkitçi özelliklerinin yanında tercüme faaliyetlerinden önemli derecede istifâde etmiştir. (Tâhâ Necm, 1988: 29)

el-Câhiz, şiirin, bir sanat, bir çeşit dizgi, dokuma ve tasvir olduğunu belirtir (el-Câhiz, 1966: III, 132) Bir şiirin gerçekleşmesi için, vezinli olması, telaffuzu kolay lafızların seçilmesi, tâbiî olması ve dizilişinin uygun olması gerektiğini belirtir. (el-Câhiz, III, 131) Ayrıca, "yetenek (garîza), çevre, ırk ve haz özelliklerinin şâir açısından önemli olduğunu vurgular. (el-Câhiz, III, 132)

el-Câhiz, lâfız-manâ ilişkisine çok önem verir. O, önceleri lâfız ile manâ arasında ayırım yapmadığı halde, mutezilî hocası İbrâhîm en-Nazzâm'ınKurân'ın i'câzının nazmında olmayıp gaybten verdiği haberlerde olduğu ve Arapların Kurân'ın benzerini getirmelerinin Allah tarafından engellendiği şeklindeki "sarfe" görüşünü reddetmek üzere, Kurân'ın i'câzının nazmında olduğunu ispat etmek için lâfzın manâya olan üstünlüğünü savunmuştur. (el-Câhiz, III, 131-132; el-Huseyn el-Hâc, 110)

el-Câhiz, lâfız-manâ ilişkisi konusunda, manâların yollara atılmış şeyler olduğunu bunu Arap, Acem, şehirli, köylü herkesin bilebileceğini, önemli olanın lâfızları yerli yerince kullanmak olduğunu belirtir. (el-Câhiz, III, 131-132)

el-Câhiz, kullanılan lâfzın bayağı, kötü, garib ve az kullanılan kelimelerden müteşekkil olmaması gerektiğini, ancak muhatabın seviyesi bu ifâdeleri kullanmayı gerektiriyorsa böyle de yapılmasının uygun olduğunu belirtirmesi (el-Câhiz, I, 144)belâgatın muktezâ-yı hâl'e göre söz söyleme târifine uygun düşmektedir.

el-Câhiz, döneminde kadîm-muhdes (eski-yeni) şâirler arasındaki tartışmalar hakkında da şöyle demiştir: "*Kadîm bir şâirin şiiri ile muhdes şâirin şiiri incelenir, hangi şâirin şiiri daha iyi ve güzel ise o şâir diğerinden dahaüstün olur*". (el-Câhiz, II, 324)Muhdes şâirleri takdir etmiştir. Ebû Nuvâs'ı şiirinin

iyi olması sebebiyle beğenmiş, Hâlid b. Murşid'i en güzel bedî örnekleri vermesi sebebiyle methetmiştir. (el-Câhiz, II, 324) Câhiz, muhdes şâirlerin bedî sanatını kullanmalarını güzel bulur ve el-Ahtal, Ebû Nuvâs, Muslim b. Valîd ve diğer şâirleri medh eder. el-Câhiz'in, *"her makâmın bir makalivardır"*sözü(el-Câhiz, III, 43.)belâgatın *"muktezâ-yı hale göre söz söyleme"* şeklinde târif edilişinin temelini oluşturmuştur.

İBNU'L-MU'TEZ

Abbâsî halîfelerinden Ebu'l-Abbâs Abdullâh b. el-Mu'tez (296/908), kendi döneminde edebiyat ve şiirde öncü idi. (İbnu'n-Nedîm, 174) İbnu'l-Mu'tez, "*el-Bedî'*" adlı eseriyle edebî tenkit, belâgat ve özellikle belâgatın bedî dalında, türünün ilk örnek eserini vermiştir. O, bu eserinde el-Câhiz'in eserlerinden bedî sanatlarla ilgili bilgi ve örnekler vermiş, Beşşâr'ın ve Ebû Nuvâs'ın bedî sanatlarındaki üstünlüklerini anlatmıştır.

O dönemde Beşşâr, Ebû Nuvâs ve Ebû Temmâm gibi şiire yenilik getiren ve önceki şâirlerden ayrılan bu muhdes şâirlerin bedî dalını ortaya koydukları kabul ediliyordu. İbnu'l-Mu'tez'in bu düşüncenin yanlış olduğunu, bedî'nin, Kurân, hadis, dil, sahabe sözleri ve câhiliyye şiirinde mevcut olduğunu belirtmesi önemli bir tenkit olarak kabul edilmiştir. İbnu'l-Mu'tez, Ebû Nuvâs ve Beşşâr gibi şâirlerin sadece ad olarak bedîismini kullandıklarını, uygulama olarak bedî sanatlarının İslâm öncesi dönemden beri icrâ edildiğini belirtmiştir. (İbnu'l-Mu'tez, 1935: 1)

İbnu'l-Mu'tez, döneminin geniş kültür ve edebiyat birikimi ile tercümelerden faydalanmış, biraz Yunan kültüründen etkilenmiş olsa da tenkitleri ve belâgat konularını ele alış biçimi Arap kültür ve geleneğine uygun olup, ilmi bir metot ve intibâ'i bir tenkit yolunu benimsemiştir. (İhsân 'Abbâs, 1987: 115)

İbnu'l-Mu'tez, bedî sanatlarında, o dönemin edebiyatçıları tarafından takdir görmüş, bu ilmin, belâgatın ayrı bir dalı olarak ele alınmasında onun ilk adımı attığı ifâde edilmiştir. (Şevkî Dayf, 46)

KUDÂME B. CA'FER

Ebû Ferec Kudâme b. Ca'fer (337/948), h. III. asır Arap edebî tenkidine felsefî akıl ve şekilci bir yöntemle değişik bir yön kazandıran bir tenkitçidir. (el-Makdisî, 8)

Kudâme, "Nakdu'ş-Şi'r" adlı eseriyle Aristo'nun etkisinde şekilci bir yöntem izleyerek, kavramların tarif, taksim ve tasniflerini yapar.

Kudâme, şiiri şöyle tarif etmiştir; "*Şiir, bir manâya delalet eden, kâfiyeli, vezinli bir sözdür*". Kudâme, şiirde lâfız, manâ, vezn ve kâfiye olmak üzere dört unsurun bulunduğunu belirtir. Bu dört unsurun kendi aralarında irtibat halinde olduğunu belirtir: Bunlar; Lâfzın manâ ile beraberliği, manânın vezinle beraberliği, lâfzın vezinle beraberliği, manânın kâfiye ile beraberliği (Kudâme b. Ca'fer, 1982: 70) Kudâme, lâfzın, manânın, veznin ve kâfiyenin özellik ve kusurlarını ele alır ve bunlarla ilgili kavramları örneklerle açıklar. (Kudâme b. Ca'fer, 80-100)

EBÛ BEKR SÛLÎ

Ebû Bekr Muhammed b. Yahyâ es-Sûlî (336/947), karşılaştırmalı edebî tenkit öncülerindendir. es-Sûlî, eski-yeni şiir tartışmalarının içine girmiş ve el-Buhturî'nin (284/897) öncülüğünü yaptığı eski şiir taraftarlarına karşı muhdesun (yeni şiir taraftarları) tarafında yer almış ve EbûTemmâm'ı (231/-845) savunmak gayesi ile "*Ahbâru EbîTemmâm*" adlı eserini telif etmiştir. (Ahmet Savran, 189)

Sûlî, "*bir beyit şiir söyleyemeyen, şâirlerin on binlerce söylediği şiirden on tanesini bile ezberleyemeyen kimselerin, EbûTemmâm'ı tenkit etmeye cesaret ettikleri-*

ni" belirterek*"keşke onun kusuru olsaydı da tenkit etseydim"* diyerek EbûTemmâm'ı kusursuz olarak görürken (es-Sûlî, 1973: 38) el-Buhturi'yi de sert biçimde tenkit eder.

Sûlî, din-şiir ilişkisi konusunda, dinin, bir şâirin konumunu yüceltmiyeceğini, küfrün de bir şâirin konumunu düşürmeyeceğini belirtir. Sûlî, câhiliyye dönemi şâirlerinden İmruu'l-Kays, en-Nâbiga, Zuheyr ve el-A'şâ'nın kafir olduklarını ama tenkitçilerin onların şiirlerini "iman-küfür" açısından ele almayıp sanat yönü ile incelediklerini belirtir.

Emevî şâirlerinden el-Ahtal'ın, hristiyan olduğu halde Cerîr ve Ferezdak'tan üstün kabul edildiğini, inanç ve sanatın farklı olduğunu vurgular. (es-Sûlî, 172-173)

Sûlî, lâfız-manâ ilişkisini ele alarak, bazı tenkitçilerin lâfzı ön plana çıkardıklarını bazılarının ise manâyı tercih ettiklerini belirtir. Ama kendisi lâfız ve manâyı aynı ölçüde görür. (es-Sûlî, 172)

Şiir çalıntısına geniş yer veren Sûlî, şu değerlendirmeyi yapar;*"Bir şâirin şiir çalıntısından uzak durması mümkün olsaydı mübdî şâir (orijinal) olması nedeniyle EbûTemmâm olurdu. Ancak şiir çalıntısından uzak durmak imkansızdır. İki şâirin şiirleri arasında benzerlik görürlerse şöyle yapılır: Eğer iki şâirin biri önce diğeri sonra yaşamışşa, sonraki şâirin önceki şâirden sirkat ettiği kabul edilir. İki şâir, aynı zamanda yaşamışlarsa birbirlerinden sirkat etmiş olabilir"*. (es-Sûlî, 100) Buhturî'nin şiirlerinin çoğunun EbûTemmâm'dan çalıntı olduğunu ifâde eder ve çok miktarda örnekler verir. Ancak verdiği örneklerin karşılaştırmasını yapmayıp, EbûTemmâm'ı haklı çıkaracak bir tarzda ele alır. (es-Sûlî, 77)

EBU'L-KÂSIM ÂMİDÎ

Ebu'l-Kâsım el-Hasen b. Bişr el-Amidî (371/98), (İbnu'n-Nedîm, 227) IV. asırda yetişen, karşılaştırmalı edebiyat ve tenkîdin önemli şahsiyetlerindendir. Âmidî, ele aldığı bir şahsı mümkün olduğu kadar objektif değerlendirmeye tâbi tutmuştur. (Şevkî Dayf, 80)

Dönemindeki eski ve yeni şiir tartışmalarını ve şâirler arasında yapılan taraflı hükümleri takip eden el-Âmidî, hem eski şiire destek verip el-Buhturî'ye yeni şiir temsilcilerinin yönelttikleri taraflı ithamlara cevap vermek, hem de Ebû Temmâm'ın iyi ve kusurlu yönlerini ortaya koyup hangisinin daha üstün şâir olduğunu okuyucuya bırakmak gayesiyle *"el-Muvâzene beyne Ebî Temmâm ve'l-Buhturî"* adlı eserini telif etmiştir. (el-Âmidî, 1973: I, 4)

Âmidî, eserine döneminde iki şiir ekolü olduğunu ifâde ederek söze başlar. Birincisi el-Buhturî ve taraftarlarının oluşturduğu tekellüften uzak (karmaşık), tabiî şiir ekolü. İkincisi ise EbûTemmâm ve taraftarlarının oluşturduğu şiirleri tekellüflü, zor ifâdeler içeren, takidli, garib lâfızları kullanan şiir ekolü. Ebû Temmâm'a sanat ehli şâirler, ince manâ ve derin felsefe sahibi edebiyatçılar destek verirken, el-Buhturî'ye ise katipler, tabiî şâirler ve belâgatçılar destek verirler. (el-Âmidî, I, 5) el-Âmidî, "Bu iki şâirden hangisinin daha büyük şâir olduğunu ben söylemeyeceğim, özellikle de vezin, kâfiye ve kâfiye i'râbının aynı olduğu ikişer beyit ele alacağım ve karşılaştıracağım. Bundan sonra hükmü sen vereceksin" diyerek, karşılaştırmalı edebî tenkidin seçkin örneklerini ortaya koymuştur.

KÂDÎ CURCÂNÎ

Ebu'l-Hasan 'Alî b. 'Abdil'azîz el-Kâdî el-Curcânî (392/1002) (İbn Hallikân, III, 278) genel olarak el-Mutenebbî'ye yapılan eleştirilere, özel olarak da es-Sâhib b. 'Abbâd'a cevap vermek maksadıyla *el-Vesâta beyne'l-Mutenebbî va Husumih"* adlı karşılaştırmalı tenkit eserini telif etmiştir.

el-Curcânî'nin "el-Vesâta" adlı eserinin tamamı el-Mutenebbî hakkında olmamakla beraber, eserindeki diğer bilgiler Mutenebbî'ye destek verecek teorik temeller içermektedir. el-Curcânî, Ebû Temmâm, el-Buhturî, Cerîr gibi şâirlerin hatalarını ortaya koyarak el-Mutenebbî'yi savunmaya çalışır.

“Şiir sirkati” konusunda el-Curcânî, gerçek çalıntının lâfızlarda olacağını manâda ise çalıntının farklılık arz edeceğini ve üç grup manâ çalıntısı olduğunu belirterek bunları şu şekilde sıralar: (Kâdî Curcânî, 1964: 180-200)

1. Müşterek manâlar: Her şâirin ortak olarak kullanabileceği manâlardır. Meselâ, güzelliğin güneş ve aya benzetilmesi, cömertliğin denize benzetilmesi gibi.

2. Sonradan konulan manâlar: Bir manânın önceden yokken sonradan bir şâir tarafından kullanılmaya başlanması ve diğer insanların da bu manâyı ortak olarak kullanması. Meselâ, genç ve güzel kızın, ceylana benzetilmesi gibi. Bu iki kullanım çeşidi, ortak manâ kabul edildiğinden çalıntı sayılmaz.

3. Özel manâ: Bir şâirinbir manayı ilk defa kendisinin ortaya koymasıdır. Başka birinin bu anlamıalıp kullanması çalıntı sayılır.

EBÛ HİLÂL ‘ASKERÎ

Ebû Hilâl el-‘Askerî (395/1005), Kurân’ın i‘câzının anlaşılması gayesiyle belâgat ilimlerinin öğrenilmesi lüzumunu *“Kitâbu’s-Sınâ‘atayn-el-Kitâbe ve’ş-Şi‘r”* adlı eserindeele almıştır. (bkz. Ebû Hilâl el-‘Askerî, *Kitâbu’s-Sınâ‘ateyn*)

el-‘Askerî ile birlikte tenkidin, belâgat ilmi içinde icra edilmesi yaygınlaşmış, tenkit, belâgat için bir araç olmuştur. Daha önceki dönemlerde var olan fıtrî ve ilmî müstakil değerlendirmeler, belâgat alanına kaymaya başlamıştır. (Mendûr, 330) Diğer bir ifâde ile edebî tenkit, belâgat konuları üzerinde yoğunlaşmaya başlamıştır. ‘Askerî, Kudâme’yi takip ettiği ve Yunan tenkidinden etkilendiği halde, kavramları bol miktarda misallerle açıklaması veedebî zevki ile konuları ele alması sayesinde, üslûbunda sıkıcı olmaktan ve şekilcilikten uzak durmuştur. (Ahmed Emîn, 450)

el-‘Askerî, “sözün iyi ve kötüsü” bölümünde önemli değerlendirmeler yapar. Ona göre iyi söz; akıcı, açık, sade, manâsı doğru, başı ve sonu hoş,

bölümleri ölçülü olmalı, garib kelime içermemeli, gayesi belli olmalıdır. Sözün en iyisi, akıcı, kolay olmalı, kötü olmamalıdır. Eğer söz, zor, karmaşık, cılız, döküntü kelimelerden oluşuyorsa kötü söz demektir ve böyle söz kabul görmez. (el-ʻAskerî, 1971: 61-75)

ʻAskerî, "lâfız-manâ" ilişkisi konusunda, manânın insanlar arasında ortak olduğunu lâfzın önemli olduğunu belirtir. Ona göre, güzel hutbeler ve şahane şiirler sadece manâ için değil güzel ve iyi lâfızlar meydana getirmek için de ortaya konulmuştur. Eğer söz iyi, akıcı ve kolay anlaşılıyor, manâ da orta seviyede ise iyi kabul edilir (el-ʻAskerî, 75)

ʻAskerî, lâfızları vücuttaki bedene, manâyı da elbiseye benzeterek bunların birbirinden ayrılamayacağını vurgular. Kim manâların tertibine, lâfızların kullanımına dikkat ederse gayeye ulaşır. O, manâ çeşitlerini, doğru manâ, kötü manâ, yalan manâ, muhâl (imkansız) manâ ve ğalat manâ olarak beş kısımda inceler. (el-ʻAskerî, 76-80)

ʻABDULKÂHİR CURCÂNÎ

ʻAbdulkâhir el-Curcânî (öl. 471/1078) Curcân'da ilmi hayatını sürdürmüş, nahiv, belâgat, kelâm ve felsefe alanında temayüz etmiştir. (İbnu'l-Kiftî, 1973: II, 188) Curcânî, edebî tenkidî, lafız-anlam çerçevesinde geniş olarak ele alan ve bununla ilgili önemli teoriler ortaya koyan tenkitçidir.

el-Curcânî, bir sözde lafız, anlam ve anlamın sûreti olmak üzere üç unsur bulunduğunu belirtir. Ona göre, lafız, işitilen ses ve harflerdir. Anlam ise zihinde bulunan düşünce ve tasavvurdur. Sûret ise, insan zihnindeki anlamın ifâde edilmesidir. Curcânî, lafızla, sûret arasında ayırım yapar: Lafzın ses ve harf değeri, anlamı ortaya koymaz ve ses anlama delâlet etmez. Lafız sestir ve harflerden oluşmaktadır. Ancak sesin dışında kelimelerin nazmedilmesiyle ortaya çıkan gösterge ve sembol, sûret adını alır ve anlamı ifâde eder. Curcânî'ye göre sûret, üslûbun kendisidir. Bir sözün üslûbu niteliğinde olan sûret, sözün değerini ortaya koyan ve üstünlüğü hak eden bir unsur-

dur. Ona göre kelâm, sûret ve siyağadan meydana gelir. (el-Curcânî, 1978: 196-197)

Curcânî'ye göre, anlam sûret ile ortaya konulur. Nitekim gümüş ve altın yüzüğün işçiliği sûrettir. Bu bağlamda sadece anlamından dolayı şiir üstün olmaz. (el-Curcânî, 197) Bu durumda sûret, anlamın göstergesidir. Anlam sûret ile anlaşılır, anlamın iyi ve kusurlu olduğuna sûret ile karar verilir. Curcânî, lafza, ses ve sûret görevi yüklemektedir. Ses yönünün anlamla herhangi bir irtibatı yoktur. Anlamı ortaya koyan lafza, sûret adını verir ve sûret, anlamı ortaya koyar.

Curcânî, önceki bilginlerin lafız ve anlam ayrımı yaptıklarını; latîf anlam, şerîf lafız diyerek, lafzı üstün gördüklerini; hatta anlam artmaz lafız artar sözüyle bu görüşlerine delil getirdiklerini ifâde ederek bunlara karşı çıkar; "Hayır, aslında onlar lafızla, sûreti kastetmişlerdir" cevabını verir. (el-Curcânî, 50) Curcânî önceki bilginlerin lafızla sûreti ayırt edemediklerini, onların lafız dedikleri şeyin anlamın sûreti ve göstergesi olduğunu, öncekilerin anlamın sûretini bilmediklerinden dolayı buna lafız dediklerini belirtir. Onların lafza üstünlük verirken kastettikleri sesler değil, anlamların sûretleridir.

Curcânî'ye göre, sözün üstünlüğü anlamın sûretinde olmakla birlikte, sûretin güzel olması, anlamın güzel olmasından kaynaklanır. Anlam güzel olmazsa sûret de güzel olmaz. Anlama çok değer atfeder ve ele aldığı konuları anlam ekseninde değerlendirir. Ona göre bir lafzın değeri, taşıdığı anlamdan kaynaklanır, lafzın ise ses dışında bir özelliği yoktur. (el-Curcânî, 36)

Curcânî, nahiv ilmine büyük önem verir ve kelimelerin nahvin kurallarına göre belirli bir sisteme göre cümle oluşturması ile "meâni'n-nahv" oluşacağını, böylece nazmın gerçekleşeceğini belirtir (el-Curcânî, 23)

'Abdulkâhir el-Curcânî'den sonra edebî tenkîd duraklama dönemine girerek, edebî kavramlar ve teoriler şerh yöntemiyle ele alınmaya başlamıştır.

SONUÇ

Klasik Arap tenkidi, İslâm öncesi dönemden itibaren basit ve sade bir şekilde icrâ edilmiştir. Bu dönemde tenkit, basit, sade, hissî, fikirden uzak ve sebep göstermeksizin edebî zevk ile estetiği arama, zevk alma-verme gayesiyle şiir ve şâirler üzerine yürütülen hükümlerden ibaretti. Kurân'ın nazmı, belâgatı, edebî sanatların icrâsı, inkarcılara benzeri bir metin getirmeleri tehaddisigibi konularda gerçekleştirdiği tarihi değişim ve etki, edebî tenkide yeni bir ivme kazandırmıştır. Hz. Peygamber'in dil ve edebî zevk sahibi biri olması, muhataplarıyla irtibatında edebî bir hüviyeti geliştirmiştir. Emeviler döneminde edebî çevrenin muhafazası ve teşviki, tenkidin gelişmesini hızlandırmıştır.

Abbasilerde ise tenkit, tabilik durumundan ilmilik konumuna geçiş yapmıştır. Edebî tenkit teori ve kuralları konulmuş, bu alanda çok sayıda eserler telif edilmiştir. Belâgat kavramları da edebî tenkit içerisinde ele alınmıştır. Bu dönemde şiir sirkati konusu da edebî tenkit kapsamında incelenmiştir.

KAYNAKÇA

‘Abdulfettâh Osmân, *en-Nakdu’l-Edebiyyu’l-Kadîm,* Kahire, 1991.

‘Abdulkâhir el-Curcânî (471/1078), *Delâ’ilu’l-İ‘câz,* neş. Reşîd Ridâ, Dâru’l-Ma‘rifa, Beyrut, 1978.

‘Abdulkâhir Huseyn, *el-Muhtasar fî Târihi’l-Belâga,* Dâru’ş-Şurûk, Kahire, 1982.

‘Abdulmun‘im Hafâcî, *en-Nakdu’l-‘Arabiyyu’l-Hadîs,* Ramazân ‘Abduttevvâb-Şukrî ‘İyâd, Vizâratu’l-Me‘ârif, Riyad, 1989.

‘Abdulmuttalib Mustafâ, *İtticâhâtu’n-Nakd,* Dâru’l-Endelus, Beyrut, 1984.

Ahmed Emîn, *en-Nakdu’l-Edebî,* Mektebetu’n-Nehda, Kahire, 1963.

Âmidî, el-Hasen b. Bişr (371/981), *el-Muvâzene beyne Ebî Temmâm ve’l-Buhturî,* I-II, neş. Ahmed Sakr, Dâru’l-Ma‘ârif, Kahire, 1973.

Bedevî Tabâne, *Dirâsât fi’n-Nakdi’l-Edebî,* el-Matba‘atu’l-Fenniye, Kahire, 1965.

Câhiz, Ebû Osman ‘Amr (255/869), *Kitâbu’l-Hayevân,* I-VII. neş. ‘Abdusselâm Muhammed Hârun, Dâru’l-Fikr, Beyrut, 1996.

Cevâd Ali, *el-Mufassal fî Târîhi’l-‘Arab Kable’l-İslâm,* I-X, Bağdat, 1993.

Cumahî, Muhammed b. Sellâm, *Tabakâtu’ş-Şu‘arâ’,* neş. Muhammed Şâkir, Dâru’n-Nahda, Beyrut, 1953.

Çetin, Nihad M. (1991), *Eski Arap Şiiri,* İstanbul Ünv. yay. İstanbul, 1980.

Dâvûd Sellûm, *en-Nakdu’l-Menhecî,* Mektebetu’n-Nahda, Beyrut, 1987.

Demirayak, Kenan, *Abbâsî Edebiyatı Tarihi,* Şafak yay, Erzurum, 1988.

Ebû Hilâl el-‘Askerî (395/1004), *Kitâbu’s-Sınâ‘ateyn,* neş. Ali Muhammed el-Bicâvî-

Elmalı, Hüseyin, Hassân b. Sâbit mad, DİA, XVI.

Enîs el-Makdisî, *Mukaddime li-Dirâsâti'n-Nakdi'l-'Arabî,* Beyrut, 1958.

Hâlid Yûsuf, *Fi'n-Nakdi'l-Edebî,* el-Muessetu'l-Câmi'a, Beyrut, 1987.

Hasan Zeyyât, *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî,* Kahire, 1939.

Hassân b. Sâbit (44/673), *Dîvân,* Dâru Sadır, Beyrut, 1961.

Ignace Goldziher, *Klasik Arap Literatürü,* çev. Azmi Yüksel-Rahmi Er, İmaj yay, 1993.

İbn Hallikân, Şemseddîn Ahmed (681/1282), *Vefeyâtu'l-A'yân,* I-VIII, Dâru Sadır, Beyrut, 1994.

İbn Kuteybe, Abdullâh b. Muslim (276/947), *eş-Şi'r ve'ş-Şu'arâ',* neş. Muhammed Şâkir, Dâru'l-Ma'ârif, Kahire, 1966.

İbn Reşîk, Ebû Ali Hasan el-Kayrevânî (456/1063), *el-'Umde fî Mehâsini'ş-Şi'r Âdâbih ve Nakdih,* I-II, neş. Muhammed 'Abdulhamîd, Dâru'l-Cîl, Beyrut, 1982.

İbnu'l-Mu'tez (296/908), *Kitâbu'l-Bedî',* neş. Ignatıus Kratchkovsky, Londra, 1935.

İbnu'n-Nedîm, Muhammed b. İshâk (385/965), *el-Fihrist,* Matba'atu'l-İstikâme, Kahire, tsz.

İhsan 'Abbâs, *Târihu'n-Nakdi'l-Edebî,* Dâru'ş-şurûk, Ammân, 1987.

İmruu'l-Kays (m. 540), Dîvân, Dâru Sâdir, Beyrut, 1972.

İsfahânî, Ebu'l-Ferec Ali b. Huseyn (356/967), *Kitâbu'l-Egânî,* I-XXIV, neş. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Matâbi'u'l-Hey'e, Kahire, 1994.

İsmâ'îl Mazhar, *Târîhu'l-Fikri'l-Arabî,* Dâru'l-Kâtib, Beyrut, 1981.

Ka'b b. Zuheyr (24/694) *Dîvân,* ed-Dâru'l-Kavmiyye, Kahire, 1950.

Kâdî el-Curcânî, (392/1002), *el-Vesâta beyne'l-Mutenebbî va Husûmih,* neş. Muhammed el-Bicâvî, Kahire, 1964.

Kiftî, Ebu'l-Hasen 'Alî b. Yûsuf (464/1248), *İnbâhu'r-Ruvâh 'ala Enbâhi'n-Nuhât,* I-IV, neş. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhim, Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, Kahire, 1973.

Kudâme b. Ca'fer, Ebu'l-Ferec (337/948), *Nakdu'ş-Şi'r,* neş. 'Abdulmun'im Hafâcî, Dâru'l-Kutub, Beyrut, 1982.

Kuraşî, Ebû Zeyd Muhammed b. el-Hattâb (170/1090), *Cemheretu Eş'âri'l-'Arab,* II, neş. Muhammed Ali el-Hâşimî, Dâru'l-Kalem, Dimeşk, 1987.

Lebîd b. Rebî'a el-'Amirî (38/659), *Dîvân,* neş. İhsân 'Abbâs, Kuveyt, 1962.

Mansûr 'Abdurrahmân-'Abdul'azîz Nebevî, *el-Edebu'l-Câhilî ve'n-Nakd ve'l-Belâga,* Kahire, 1989.

Mansûr Abdurrahmân, *ed-Dirâsâtu'l-Edebiyye,* Menşûrâtu 'Ayni'ş-Şems, Kahire, 1985.

Mecd el-Bâkir el-Berâzî, *en-Nakdu'l-Edebiyyu'l-Kâdîm,* Muessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1989.

Merzubânî, 'İmrân b. Mûsâ (384/994), *el-Muvaşşah,* neş. Muhammed el-Bicâvî, Mektebetu'n-Nahda, Kahire, 1965.

Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Matba'atu 'Îsâ el-Bâbî, Kahire, 1971.

Mustafâ Sâdık er-Râfi'î, *TârîhuÂdâbi'l-'Arab,* I-III, Dâru'l-Kitâb, Beyrut, 1973.

Ömer Ferrûh, *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî,* I-III, Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, Beyrut, 1969.

R. Staphan Humphrcys, *İslamic History,* Touris Ao ltd, London, 1991.

Reşâd Muhammed Sâlih, *Nakdu Kitâbi'l-Muvâzene beyne't-Tâiyeyn,* Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1987.

Savran, Ahmet, *Abbâsîler Devri Edebiyatında Sûlî'ler ve Ebû Bakr es-Sûlî,* Basılmamış Doçentlik Tezi, Erzurum, 1981.

Sûlî, Ebû Bekr Muhammed b. Yahyâ (336/947), *Ahbâru Ebî Temmâm,* I-II, neş. Halîl Mahmûd ʻAsâkir, Matbaʻatu Lecneti't-Te'lîf, Kahire, 1973.

Şevkî Dayf, *en-Nakd,* Dâru'l-Meʻârif, Kahire, 1984.

Tâhâ Ahmed İbrahim, *Târîhu'n-Nakdi'l-Edebî,* Dâru'l-Kutub Beyrut, 1985.

Tâhâ Huseyn, *Hadîsu'l-Erbiʻâ'*, Dâru'l-Meʻarif, Kahire, 1972.

Tâhâ Necm, *el-Câhiz ve'n-Nakdu'l-Edebî,* Kuveyt, 1988.

Tarafe b. ʻAbd (m. 560), *Dîvân,* neş. Fevzî ʻAtavî, Dâru Sâdır, Beyrut, 1961.

Tural, Hüseyin, *İbnu's-Sîd el-Batalyavsî ve Kitâbu'l-Hulal fî Şarh Abyati'l-Cumal Adlı Eseri,* Atatürk Ünv. Sosyal Bilimler Ens, Basılmamış Doktora Tezi, Erzurum, 1978.

Ülken, Hilmi Ziya, *İslam Felsefesi,* Selçuk yay, Ankara, tsz.

Yılmaz, İbrahim, *Panayırlar ve Arap Dili ve Edebiyatının Gelişmesinde Oynadığı Rol,* Basılmamış Doktora Tezi, Erzurum, 1997.

İ'CÂZÜ'L-KUR'ÂN MESELESENİN BELÂGAT İLMİNİN GELİŞMESİNE ETKİSİ*

GİRİŞ

Belâgat ilmi, Kur'ân'ın nüzulünden yaklaşık IV/X yüzyılın sonlarına kadar olan dönemde tefsir, kelâm, dil, edebiyat ve edebî tenkit ilimleriyle karışık bir şekilde ele alınmış[1] ve bu asırdan itibaren ilmî anlamda bağımsızlığını kazanmıştır. H. II. asırdan itibaren İslâm alimlerinin Kur'ân'ın daha iyi anlaşılması ve i'câzının ortaya konulması hususunda yaptıkları çalışmalar, dil ve belâgat kurallarından istifade etmeyi gerektiriyordu. Onların bu konuda yaptıkları çalışmalar, hem belâgatın gelişmesini hem de belâgatın bir ilim dalı haline gelmesini sağlamıştır.

Belâgatın bir ilim dalı haline gelmesinde i'câz meselesinin dışında pek çok sebepler vardır. Bunlar arasında kelâmcıların etkisi çok önemlidir. Yunan felsefe ve mantığını çok iyi bilip; İslâmı kabul etmiş gibi görünen bazı değişik din ve mezhep mensupları, İslâma iftira atarak saldırıda bulunuyorlardı. Vâsıl b. 'Atâ (öl. 181/797), Bişr b. Mu'temir (öl. 210/825), İbrâhîm an-Nazzâm (öl. 231/845), el-Câhiz (öl. 255/869) gibi kelâmcıların, Yunan felsefe ve mantığını öğrenerek, onlarla tartışmaya girmeleri de belâgatın gelişme-

---

* Bu makale aşağıdaki dergide yayımlanmıştır: Özdoğan, M.Akif, "İ'câzü'l-Kur'ân Meselesinin Belâğat İlminin Gelişmesine Etkisi", Din Bilimleri Akademik Araştırma (Hakemli) Dergisi, www.dinbilimleri.com, Yıl:3, Sayı:II, Haziran, 2003, Samsun, s. 113-127.

[1] Hulusi Kılıç, "Belâgat" mad., *D.İ.A.*, V, 381.

sinde etkili olmuştur[2]. Dinî fırkaların kendi aralarında kullandıkları tartışma metotları da bu ilmin gelişmesine etki eden faktörler arasındadır. Belâgatın gelişmesinde diğer bir etken de edebiyat ilminin kurallarını tespit etmek amacıyla ediplerin yaptıkları çalışmalardır. Bu çalışmalar, hem edebî tenkidin hem de belâgatın gelişmesinde etkili olmuştur. Bunlar arasında, İbn Sellâm (öl. 232/846), İbnu'l-Mu'tez (296/908), el-Câhiz, Ebu'l-Ferec el-Isfahânî (öl. 356/967) gibi pek çok edip ve tenkitçileri görmek mümkündür. Belâgatın gelişmesine etki eden önemli faktörlerden kısaca bahsettikten sonra i'câz konusunu ve belâgatın gelişmesindeki etkisini ele alalım.

Lügatte *"gücü yetmemek"* anlamındaki **"'a-c-z"** kökünden gelen i'câz kelimesi *"âciz bırakmak"* manâsına gelir[3]. H. III. asırdan itibaren ıstılâhî mânâ kazanarak "İ'câzu'l-Kur'ân" şeklinde kullanılmaya başlanmıştır. Istılâhî mânâda; *"Kur'ân'ın sahip olduğu edebî üstünlük ve muhteva yönüyle insanların benzerini yapmaktan âciz bırakılması*[4]*"* şeklinde tarif edilmektedir. Bu tariften sonra *i'câz* meselesenin ortaya çıkışının arka plânını kısaca ele almakta yarar vardır.

Allah, kullarının doğru yolu bulmaları için onlara değişik zamanlarda peygamberler göndermiştir. Peygamberler, insanların hidayeti için, bazen insanların normal hayatlarında alışık olmadıkları birtakım mûcizelerle desteklenmiştir. Bu mûcizeler, peygamberliklerinde ve tebliğ ettiği dinlerde şüphe olmadığını teyit etmek amacıyla verilmiştir. Peygamberlere verilen mucizelerde, kavimlerinin durumu göz önünde bulundurulmuştur. Meselâ; Hz. Musa döneminde sihir olayı yaygın olduğundan, Allah onu, denizin ikiye ayrılması, asanın yılana dönüşmesi, sert kayadan tatlı su çıkması gibi mucizelerle desteklemiştir. Hz. İsa zamanında da tıp çok gelişmiş olduğundan, ona tıbbî mucizeler verilmiştir. Hz. İsa Allah'ın izni ile ölüyü diriltmiş,

---

[2] Ahmed Emîn, *Fecru'l-İslâm,* Kahire, 1965, 299-300.

[3] el-Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-'Ayn*, Beyrut, 1988, I, 215, 'a-c-z", mad.; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, Beyrut, 1995, V, 369, 'a-c-z", mad.

[4] Yusuf Şevki Yavuz, "İ'câzü'l-Kur'ân" mad., *D.İ.A.*, XXI, 403.

çamurdan kuş meydana getirmiştir[5] Son peygamber Hz. Muhammed (s.)'e de mucize olarak belâgat yönü ile mükemmel olan Kur'ân-ı Kerim gönderilmiştir. Zira onun gönderildiği Mekke toplumu; şiir ve belâgatta ileri bir seviyede idi[6]. ez-Zerkeşî, Mekkî bin Ebî Tâlib (öl. 437/1045)'in *"Allah, Kur'ân'ı Arapların alışık olduğu bir tarzda fasih bir Arapça ile indirmiştir. Eğer böyle bir benzerlik olmasa idi meydan okuma (tehaddî) olmazdı"* dediğini belirtmiştir[7]. Kur'ân müstesna, semavî kitapların hiçbiri, taklit edilemezlik vasfına sahip değildir[8]. Bu açıdan Kur'ân, Arapları âciz bırakan bir peygamber mucizesi olarak görülmüştür.

Kur'ân'ın nüzûlü; Arapçanın dil ve belâgat açısından sistematik bir şekilde gelişiminde ve bu çerçevede belâgatın kavramsal olarak müesseseleşmesinde bir dönüm noktası olmuştur. Kur'ân'ın nüzul süreci içerisinde Kur'ân'la ilgili olarak iki tür tenkit görmekteyiz. Birincisi; muhataplarında oluşturduğu etkinin doğal bir sonucu olarak, onlardan Kur'ân'a yöneltilen olumlu veya olumsuz tenkitler. İkincisi, Kur'ân'ın kendisini cephe alan Araplara edebî sahada meydan okuyarak Kur'ân gibi bir metin oluşturmaya davet etmesi ve arkasından buna güçlerinin yetmeyeceğini belirtmesi. Edebî açıdan ileri bir düzeyde olan Kur'ân'ın ilk muhatabı Mekke halkı, Hz. Muhammed'den (a. s) Kur'ân'ı dinledikleri zaman hayran kalmış, olumlu veya olumsuz tenkitler yapmışlardı. Edebî zevk sahibi her insan Kur'ân'ın edebî durumunu idrak ediyordu. Kur'ân'ı dinleyen her Arap, inansın ya da inanmasın onun *"mu'ciz"* bir kelâm olduğunu ve benzerinin yapılmasının mümkün olmadığını kabul ediyordu. Ancak Kur'ân yeni bir dine davet ettiği için inanmayanlar, onu inkar etmişlerdir. İnanmayan bazı Mekkeli edipler, Kur'ân'ın i'câzı karşısında hayranlıklarını gizleyemeyip müsbet değerlen-

---

[5] İbn Kuteybe, *Te'vîlu müşkili'l-Kur'ân*, Kahire, 1954, s. 10; Huseyn el-Hâc Hasan, *en-Nakdu'l-edebî*, Beyrut, 1996, 26-287.

[6] ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, nşr. M. Fadl İbrâhim, Beyrut, tsz, I, 90.

[7] İbn Kuteybe, *a.g.e.*, s. 10; ez-Zerkeşî, *a.g.e.*, 90.

[8] es-Suyûtî, *Mu'tereku'l-Akrân fî İ'câzi'l-Kur'ân*, nşr. Ali M. el-Bicâvî, Beyrut, tsz, s. 10; Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş, İstanbul, tsz., 17.

dirmeler yapmışlardır. Meselâ; *Velîd bin Mugîre* (öl. M. 622), Kur'ân'ı dinleyince hayranlığını şöyle ifade etmiştir[9]:

"Vallahi, Kur'ân'da son derece tatlılık ve şahanelik vardır. Sulak bir toprakta yetişen bol meyveli bir ağaca benziyor. O, yücedir ve mağlûb olmaz ".

Kur'ân'ın ilk muhataplarının ona yönelttikleri tepki bu örnekte olduğu gibi hep olumlu olmamıştır. Bizzat Kur'ân'ın bize naklettiği bazı olaylardan anlıyoruz ki, içlerinden ona hayran kalmakla birlikte, dışa yansıyan sözleri ile onu olumsuz yönde tenkit edenler bulunmaktadır.

Araplar'ın, Hz. Muhammed'den peygamberliğine bir delil istemeleri üzerine, Allah Kur'ân'ın en büyük bir delil olduğunu şu ayetle[10] bildirmiştir[11]:

"Ona Rabbinden mucizeler indirilse ya!" dediler. De ki: "Mucizeler ancak Allah'ın katındandır. Ben sadece apaçık bir uyarıcıyım!".

Kur'ân'a yönelik olumsuz tenkitler, daha ziyade yeni dinin halk arasında yayılmasından korkan, Mekke'nin yöneticileri ile onlara destek veren şairler tarafından yapılmıştır. Kur'ân, bizzat muhatapları tarafından onun sözlerinin uydurulmuş olduğunun iddia edildiğini nakletmektedir.

"Hayır, dediler, bu karmaşık hayallerdir; hayır onu uydurmuş, dediler, (öyle değilse) bize hemen, öncekilere gönderilenin benzeri bir âyet getirsin[12].

Olumsuz tenkitlerden biri de Hz. Peygamber'e şair ithamında bulunmalarıydı. Onlara göre, böylesine güzel ifadeleri ancak güçlü bir şair söyleyebilirdi. O halde Muhammed (s.), normal bir insan değil, güçlü bir şairdi. Ama yine Kur'ân, Peygamber (s.)'in şair olmadığını ve onların anladığı mânâdaki bir şairliğin ona yakışmayacağını değişik ayetlerde belirtmiştir.

---

[9] el-Bâkıllânî, *İ'câzu'l-Kur'ân,* nşr. S. Ahmed Sakr, Kahire, 1963, s. 3; Bedevî Tabâne, *Dirâsât fi'n-nakdi'l-edebî,* Kahire, 1965, s. 69; Şevkî Dayf, *Târîhu'l-edebi'l-arabî,* II, el-'Asru'l-İslâmî, Kahire, 1995, 30.

[10] Enfâl (8), 50.

[11] bkz.Ramazân el-Butî, *min Revâ'i'l-Kur'ân,* Dimaşk, 1970.

[12] Enfâl (21), 5.

"Onlar, "Hayır! Bu sözler karışık rüyalardır. Yok onu kendisi uyduruyor; yok o bir şairdir. Bunlar bize evvelki peygamberlere gönderildiği gibi bir mûcize getirsin. "[13]

Bazıları da Kur'ânın ihtişamı karşısında, onun ancak bir sihr olduğunu iddia etmişlerdir. Onların Kur'ân'ı sihr olarak kabul etmeleri, Kur'ân'ın i'câzını kabul ettiklerini göstermektedir. Zira sihr insanların âciz kaldıkları durumda kullandıkları bir ifadedir[14].

Bizzat Kur'ân, onların bu ithamını şu şekilde nakleder:

"İçlerinden inkâr edenler, 'Doğrusu bu apaçık bir sihirden başka bir şey değildir' dediler[15]*.*

İnkârcı bazı ediplerin, istedikleri zaman Kur'ân'a benzer şeyler söyleyebilecekleri iddialarını bizzat Kur'ân şöyle bildirmektedir[16]:

Onlara ayetlerimiz okunduğu vakit, "İşittik, artık istersek biz de bunun benzerini öyleriz. Bu eskilerin efsanelerinden başka bir şey değildir" dediler.

Kur'ân'ı kabul etmeyen ve ona muhtelif ithamlarda bulunan inkârcılara bir meydan okuma (tehaddî) niteliğinde inen aşağıdaki ayetlerden hareketle, Arapların belâgat açısından ileri bir seviyede olduklarının bizzat Allah tarafından kabul edildiğini görmekteyiz.

Kur'ân, kendini kabul etmeyen insanlara karşı aşağıdaki ayetlerde üç aşamalı bir meydan okumada bulunmuştur.

a. Kur'ân'ın bir benzerinin getirilememesi:

"De ki: Andolsun bu Kur'ân'ın bir benzerini ortaya koymak üzere insanlar ve cinler bir araya gelseler, bir birlerine destek de olsalar, onun benzerini ortaya getiremezler[17]*. "*

---

[13] Enbiyâ (21), 5.

[14] Mansûr 'Abdurrahmân, *ed-Dirâsâtu'l-edebiyye,* Kahire, 1985, 113-114.

[15] Mâide, (5), 124.

[16] Enfâl, (8), 31.

b. Kur'ân, bir benzerini getiremeyen muhataplarına bir sonraki aşamada sadece on sûre getirmelerini istemiştir:

"Yoksa Kur'ân'ı kendisi uydurdu mu diyorlar. De ki: Eğer doğru iseniz Allah'tan başka çağırabildiklerinizi çağırın da siz de uydurulmuş da olsa onun gibi on sûre getirin"[18].

c. Kur'ân kendini kabul etmeyen muhataplarına meydan okumayı sürdürerek sadece benzer bir sûre yapmaları çağrısında bulunur:

"Kulumuza indirdiğimiz kitaptan dolayı bir şüphe içinde iseniz onun benzeri bir sûre de siz getirin, Allah'tan başka taptıklarınızı da yardıma çağırın; eğer iddianızda samimi iseniz!"[19].

Böylece Kur'ân, üslûbu ile kendinin mu'ciz bir kelâm olduğunu ve ilk muhatapları olan Arapların, hem Kur'ân'ın üslûbunu hem de herhangi bir özelliğini taklit bile edemeyeceklerini ifade etmiştir[20].

İnkârcılar, Kur'ân'ın meydan okumasına cevap vermeye kalkışmışlar, ancak başaramamışlardır[21]. Fakat Peygamberimizin vefatına yakın hastalığı ile birlikte farklı kabilelerden bazı kişiler, peygamberlik iddiasında bulunup, Kur'ân'ı taklit etmeye kalkışmışlardır. Esed b. Huzeyme oğullarından olan Tuleyha (öl. 21/642)[22], Secâh bint Huveylid el-Esedî (öl. 55/675)[23], Museylimetu'l-Kezzâb (öl. 12/633)[24], 'Abhale b. Kâ'b (10/601)[25], peygamberlik iddiasında bulunmuşlar, en-Nadr b. el-Hâris[26] ise peygamberlik ve vahy iddiasında bulunmamakla birlikte Kur'ân'a muâraza yapmaya çalışmıştır. Benî

---

17 İsrâ, (17), 88.
18 Hûd, (11), 13.
19 Bakara, (2), 23-24.
20 er-Râfi'î, Mustafâ Sâdık, *Târîhu âdâbi'l-'Arab,* Beyrut, 1973, III, 188.
21 'İrfân Şâhid, "Edebiyat", çev. Kemal Kahraman, İslam Tarihi Kültür ve Medeniyeti, İstanbul, 1989, IV, 203.
22 Taberî, *et-Târîh,* Kahire, 1967, III, s. 254; er-Râfi'î, *a.g.e.,* II, 146.
23 Taberî, *a.g.e.,* III, 267; Rafi'î, a.g.e., II, 146.
24 Taberî, *a.g.e.,* III, 281.
25 Taberî, *a.g.e.,* III, 284.
26 er-Râfi'î, *a.g.e.,* II, 146.

Temîm ve Mâlik b. Nuveyre ise zekât vermeyerek İslâm aleyhinde bulunmuştur[27]

İ'CÂZÜ'L-KUR'ÂN İLMİNİN ORTAYA ÇIKMASI

Hz. Peygamber'in vefatından sonra müslümanlar, Kur'ân'ı okuyup ayetlerini tefsir etmeye çalışırlarken; bazı inkârcılar da fitne amacıyla te'vile açık ayetler üzerinde durmuşlar ve fasit düşünceleriyle *"Kur'ân'ın nazmında fesad, ayetlerin mânâsında tenakus, üslûbunda lahn*[28]*"* olduğunu iddia ederek i'câz yönünü red eden şüpheler ortaya atmışlardır[29]. Ancak Hulefâ-i Râşidîn döneminde korkularından bu düşüncelerini tam olarak dile getiremediler. Sonraki dönemlerde halifelerin müsamahakâr tavırları nedeni ile bu tür görüşler artmaya ve yayılmaya başlamıştır.

Abbâsîler döneminde halifelerin serbest ortam sağlamalarını fırsat bilen belâgat kabiliyeti güçlü bazı bilginler, Kur'ân hakkındaki fasit düşüncelerini değişik mekanlarda yaymak için çaba göstermişler; Kur'ân'a muâraza yapmayı sürdürmüşlerdir. Bu kişilerin fasit fikirlerini yaymalarında; halifelerin hoşgörülü olması, tercüme kitaplarının artması, Arapların farklı din ve mezheplere mensup insanlarla görüşmeye başlaması, Kelâmî fırkalar arasında tartışmaların çoğalması ve kendi aralarında kelamî meselelerin tartışma konusu olması kolaylaştırıcı etken olmuştur[30].

İslâm dininin hızla yayılmasından sonra yabancı din ve kültürlere mensup bazı kişilerin Kur'ânı eleştirmesi ve İslâma yeni girenlerin bu eleştirilerden etkilenmeleri ve 'Abdulkerîm b. Ebu'l-'Avcâ, İshâk b. Tâlût, Nu'mân b. Munzir gibi mülhidlerin Kur'ân'ın çelişkiler içeren bir kitap olduğunu iddia

---

[27] Taberî, *a.g.e.,* III, 267.

[28] Lahn konusunda daha geniş bilgi için bkz. Hüseyin Tural, Salâhuddîn as-Safadî ve Tashîhu't-Tashîf Adlı Eseri, Erzurum, 1986.

[29] Huseyn el-Hâc Hasen, *en-Nakdu'l-edebî,* s. 284.

[30] el-Bâkillâni, *İ'câzu'l-Kur'ân,* nşr. es-Seyyid Ahmed Sakr, Kahire, 1963, naşirin giriş, 7.

etmeleri karşısında kelâmcılar, Kur'ân'ın ilâhî bir mucize olduğunu izah etmek amacıyla, Kur'ân'ın i'câzı meselesini ele alıp incelemeye başlamışlar ve görüşlerini de eserler telif etmek suretiyle belirtmişlerdir[31]. Bu anlamda İ'câzü'l-Kur'ân meselesini ilk gündeme getiren, kelamcılardır. Hz. Peygamber'in, nübüvvetini ispat etmek açısından kelamcılar, bu meseleye ayrı bir önem vermişlerdir.

Kelâmcılardan Mu'tezile mensupları, belâgat ilminin usullerini ortaya koyan ilk kimselerdir. Zira onlar, kendi görüşlerini anlatma konusunda ve delil göstermede belâgat ilmine ihtiyaç duymuşlardı. Bu anlamda onlar, hem i'caz meselesini daha iyi anlatmak, hem de kendi görüşlerini daha sistematik ifade edebilmek amacıyla belâgat ilmine başvurmuşlardır. Bişr b. el-Mu'temir'in "es-Sahîfe" adlı risalesi son derece önemli belâgat esaslarını içermektedir. Daha sonra el-Câhiz, onun da görüşlerine yer vererek, belâgatta önemli kurallar ortaya koymuştur[32].

Mu'tezile ekolü, Yunan felsefesinden istifade etme ve onu İslâmî bir hüviyet kazanması konusunda önemli çalışmalar yapmıştır[33]. Zira, H. II. asrın başlarında Yahudî, Hristiyan, Mecûsî ve Dehrîlerden pek çok kimse İslâma girmiş, ancak bunlar sadece kelime-i şehadet getirmekten başka bir şey yapmamışlar, üstelik önceki dinlerdeki bazı özellikleri İslâma taşımaya başlamışlardır. Bu din mensupları daha önceleri, Yunan felsefe ve mantığından istifade ederek geniş bir aklî oluşuma kavuşmuştu. İşte İslâmın içerisine giren ve müslüman olarak görünen, ancak İslâm hakkında birtakım şüpheler ortaya atan, felsefe ve mantığı çok iyi bilen bu tür insanlarla İslâmî konuları ancak felsefe ve mantık kuralları içerisinde tartışmak gerekiyordu. Mu'tezile

---

31 Yusuf Şevki Yavuz, "İ'câzü'l-Kur'ân", mad., D.İ.A., XXI, 403.
32 Ahmed Emîn, *en-Nakdu'l-edebî,* Kahire, 1963, 438.
33 Ahmed Emîn, *Fecru'l-İslâm,* 299.

mensupları da, hasımlarının tartışmada kullandıkları cedel mantığını kısa sürede öğrenerek onlarla çok şiddetli tartışmaları başlatmış oldular[34].

Kelâmcıların yanı sıra diğer İslâm âlimleri de bu konuyu ele alarak, görüşlerini beyan etmişlerdir. Müslüman âlimler, Kur'ânın mu'ciz olduğunu ittifakla kabul etmişler ancak hangi yönden i'caza sahip olduğu konusunda görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Hatta zamanla Kur'ân'ın mu'ciz olduğu konusundan daha ziyade hangi yönü ile mu'ciz olduğu konusu tartışılmaya başlanmıştır.

İ'câzü'l-Kur'an meselesinde Mu'tezilenin önde gelen âlimlerinden İbrâhîm en-Nazzâm'ın sarfe teorisini ortaya koyması ile önemli bir dönem başlamıştır. Bu teoriye göre, Kur'ân'ın mu'ciz olduğu ancak bu icâzın, Kur'ân'ın belâgatında ve nazmında olmayıp; Allah'ın insanları, Kur'ân'ın bir benzerini getirme güç ve kabiliyetlerini onlardan almasında *(sarfe)* olduğu, eğer Allah insanlardan bu gücü almasaydı, belâgat ve nazm yönü ile ona benzer bir eser ortaya koyabilirlerdi[35]. en-Nazzâm, bu ifadeleri ile Araplar'ın Kur'ân'ın belâgatına benzer bir güce sahip olduklarını belirtmiştir. Onun, bu görüşe yukarıda bahsini yaptığımız tehaddî (meydan okuma) ayetlerinden yola çıkarak ulaştığını düşünüyoruz.

en-Nazzâm'ın bu görüşüne en sert tepki, talebesi Mu'tezile mezhebinin el-Câhiziyye ekolü temsilcisi el-Câhiz'den gelmiştir. O, en-Nazzâm'ın sarfe görüşünü reddetmiş; **"İ'câzu'l-Kur'ân"** adında bir eser telif ederek ona cevap vermiştir. Ona göre Kur'ânın İcâz'ı, hem belâgatında hemde nazmındadır. Onun bu eseri günümüze ulaşmamakla birlikte "**el-Beyân ve't-tebyîn"** ve "**Kitâbu'l-Hayevân"** adlı eserlerinde bu görüşünü tekrarlamaktadır.

en-Nazzâm'ın sarfe görüşü ile alevlenen icâz meselesi, el-Câhiz ile çok önemli tartışmaların zeminini oluşturmuş, âlimler bu konudaki görüşlerini belirterek yeni eserler telif etmeye başlamışlardır. el-Câhiz'den sonra âlimle-

---

[34] Ahmed Emîn, *a.g.e.,* s. 299-300.

[35] eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal,* Kahire, tsz, s. 58.

rin bazıları müstakil eserlerde, bazıları eserlerinin bir kısmında İ'câzü'l-Kur'ân meselesini ele almışlardır.

İ'CÂZÜ'L-KUR'ÂN İLE İLGİLİ ESERLER VE BUNLARIN BELÂGATIN GELİŞMESİNE TESİRİ

İ'câzü'l-Kur'ân ile ilgili pek çok eser telif edilmiş, ancak bunların pek çoğu günümüze ulaşamamıştır. Bunlardan bazıları:

a. Muhammed b. Yezîd el-Vâsitî (öl. 306/918)'nin **İ'câzu'l-Kur'ân** adlı eseri. Bu eserin i'câz konusunda yazılan ilk eser olduğu rivayet edilmiştir[36].

b. Vâsıl b. 'Atâ'nın, **İ'câzu'l-Kur'ân**'ı[37].

c. Ebû Bekr Ahmed b. el-İhşîd' (öl. 326/936)'in **"Naklu'l-Kur'ân'ı"**[38].

Câhiz (öl. 255/869) günümüze ulaşamayan **"Nazmu'l-Kur'ân"** adlı eserinde i'câz'ın Kur'ân'ın nazmında olduğunu ifade ederek, belâgat ve fesâhat ilmine önem vermiştir. el-Câhiz, **"Kitâbu'l-Hayavân"** adlı eserinde Kur'ân'ın nazmı ile mu'ciz olduğunu şöyle açıklar: *"Arapların belâgat ve fesâhatta ileri bir seviyede olmalarına rağmen Hz. Peygamber'in onlara Kur'ân'ın benzerini getirmelerini isteyerek meydan okuması üzerine, Kur'ân'a muâraza yapmaktan vazgeçtiler. Zira onlar bu işten ümitlerini kestiler. Bazıları buna teşebbüs etmişlerse de mahcup olmuşlardır. O hâlde Kur'ân insanların benzerini getiremeyecekleri bedî ve güvenilir nazmı ile mu'cizdir"*[39].

el-Câhiz, en-Nazzâm'ın sarfe görüşünü reddedip, i'câzın nazımda olduğunu belirterek, sarfe görüşünün karşısında nazm teorisinin ilk temellerini oluşturmuş oluyordu. Daha sonra itikadî yönden farklı ekollere mensup âlimlerden bir kısmı, en-Nazzâm'ın sarfe görüşünü benimserken; çoğu da

---

[36]Nasrullah Hacımüftüoğlu, "Kelâmcılar ile İslâm Felsefecilerinin Belâgat ve İ'câz İlimlerinin Gelişmesinde Rolleri", *Atatürk Ünv. İlahiyat Fak. Dergisi,* IX, Erzurum, 1990, 225.

[37] 'Abdul'azîz 'Atîk, *fî Târîhi'l-belâgati'l-'arabiyye,* Beyrut, tsz., 32.

[38] 'Abdul'azîz Atîk, *a.g.e.,* 32.

[39] 'Abdul'azîz 'Atîk, *a.g.e.,* 32.

nazm teorisini benimsemişlerdir. Hem nazm, hem de sarfe teorisini benimseyen âlimler görüşlerini ispat etmek amacıyla belâgat ilmi üzerinde yoğun çalışmalar yapmışlardır. Şimdi icaz üzerine telif edilen önemli eserleri ve belâgata etkilerini inceleyelim.

Mu'tezile âlimlerinden 'Alî b. 'İsâ er-Rummânî (öl. 386/996), bu konuda *"en-Nuket fî i'câzi'l-Kur'ân"* adında müstakil bir eser telif etmiştir. O, Kur'ân'ın i'câzının, *"Kur'ân'a muâraza yapılamaması, meydan okumanın herkese şamil olması, sarfe görüşü, belâgat, gelecekteki olaylardan bahsetmesi, nakzu'l-'âde (olağanüstü olması), her mucizede ölçü olmak üzere yedi şekilde gerçekleştiğinin iddia edildiğini* belirtir[40] ve

bunları eserinde izah eder. er-Rummânî sarfe görüşünün i'câzı ifâde etmediğini belirtir ve belâgat yönü ile mu'ciz olduğunu belirtir.

er-Rummânî, belâgatı da üç kısımda inceler. Birincisi, Kur'ân belâgatı ki bu en yüksek belâgattır. İkinci ve üçüncü belâgat çeşidi ise orta ve aşağı belâgat tabakasıdır. Bu gurup, derecelerine göre insanların yaptığı belâgattır[41]. er-Rummânî, belâgat kavramlarını on kısımda ele almıştır. Bunlar; îcâz, teşbîh, istiâre, telâum, fevâsıl, tecânüs, tasrîf, mübâlağa, hüsnü'l-beyân. Müellif, bu belâgat kavramlarını geniş olarak ele alır. İbn Sinân el-Hafâcî (öl. 466/1073), el-Bâkıllânî (öl. 403/1012), İbn Reşîk (öl. 456/1063)[42], Ebû Hilâl el-'Askerî (öl. 395/1004), İbn Ebî'l-İsba' (öl. 654/1256)

Fahruddîn er-Râzî (öl. 606/1209) ve İbnu'l-Esîr (öl. 637/1239)[43] gibi belâgatçılar, ar-Rummânî'nin bu eserindeki belâgat bilgilerinden yararlanmışlar ve belâgat ilminin gelişmesine katkı sağlamışlardır.

---

[40] er-Rummânî, *en-Nuket fî İ'câzi'l-Kur'ân (Selâsu resâ'il fî İ'câzi'l-Kur'ân içerisinde)*, nşr. M. Halefullah-M.Z. Sellam, Kahire, 1975, s. 69.

[41] er-Rummânî, *a.g.e.*, s. 69.

[42] Bkz. İbn Reşîk, *el-'Umde fî mehâsinü'ş-şi'r ve âdâbihî ve nakdihî,* nşr. M. Muhyiddîn 'Abdulhamîd, Beyrut, 1982.

[43] İbnu'l-Esîr, *el-Meselu's-sâ'ir,* Ahmed el-Hûfî-Bedevî Tabâne, Kahire, 1939.

er-Rummânî ile aynı dönemde yaşamış olan Hamd b. Muhammed el-Hattâbî (öl. 388/999) de, **İʻcâzu'l-Kur'ân** adlı müstakil bir eser telif etmiştir. Müellif, âlimlerin Kur'ân'ın iʻcâzı konusunda değişik görüşler belirttiklerini ifade ederek bu görüşleri eserinde geniş olarak ele alır. el-Hattâbî, Hz. Peygamber'in, Araplara bir sûrenin benzerini getirmeleri konusunda meydan okuduğunu, onların da buna güçlerinin yetmediğini belirtir[44].

el-Hattâbî, Kur'ân'ın iʻcâz yönlerinin; *"Kur'ân'a muâraza yapılamaması, belâgat, gaybten haber vermesi ve sarfe görüşü"* şeklinde olduğunu belirtir. Ona göre sarfe görüşünün iʻcâz gerçeğini ifade etmediğini ifade eder. el-Hattâbî, en üstün belâgatın Kur'ân belâgatı olduğunu ifade eder.

Müellif, üstün bir kelâmda lafız, mânâ ve lafız ile mânâyı birbirine bağlayan ruh olmak üzere üç unsurun şart olduğunu belirterek; bunların tamamına **nazm** adını verir. el-Hattâbî, Kur'ân'ın nazmının da bu üç unsurdan meydana geldiğini belirtir. Ona göre Kur'ân'daki bütün lafızlar fasih olup, biri diğerinden daha fasih değildir. Kur'ân'ın nazmından daha üstün bir nazım görmek de mümkün değildir[45]. O, Kur'ân'ın bu yönü ile muʻciz olduğunu, zira Kur'ân'ın en iyi nazm, en iyi mânâ ve en fasih lafızlardan ibaret olduğunu belirtir. Kur'ân, belâgatı yönü ile muʻcizdir. Ona göre bir kelâmda belâgat ve fesâhat özelliği bulunmalıdır ki bunlar da Kuran'ın nazmında vardır[46]. el-Hattâbî, Kur'ân'ın belâgatı ile ilgili pek çok ayetten örnekler verir ve bu ayetlerdeki belâgat unsurlarından bahseder. Müellifimizin İʻcâzü'l-Kur'ân meselesi hakkında yazdığı bu eser, kendisinden sonra gelen belâgatçılara önemli bir referans olmuştur.

Eş'arî kelâmcılarından Muhammed b. et-Tayyib el-Bâkıllânî de, **İʻcâzu'l-Kur'ân** adlı eseri ile iʻcâz meselesini geniş olarak ele almış ve onun bu eserinden tefsirciler de önemli ölçüde istifade etmişlerdir.

---

44 el-Hattâbî, *İʻcâzu'l-Kur'ân (Selâsu resâ'il fî iʻcâzi'l-Kur'ân içerisinde),* nşr. M. Halefullah-M.Z. Sellam, Kahire, 1975, s. 19.

45 el-Hattâbî, *a.g.e.,* s. 24.

46 el-Hattâbî, *a.g.e.,* s. 23.

el-Bâkıllânî, Hz. Muhammed'in (a. s) nübüvvetinin, Kur'ân mucizesi ile sabit olduğunu belirtir. Hz. Muhammed, bundan başka mucizelerle desteklenmişse de Kur'ân mucizesi özel bir mucize olarak kıyamete kadar devam edecektir[47]. el-Bâkıllânî, Kur'ân'ın nazil olduğu dönemde Kur'ân'ın belâgatından etkilenenlerden bahseder. Sözleri belâgatta önemli yere sahip olan ʻUtbe b. Rebîʻa, o anda okunan ayetleri dinlediğinde, azap korkusu ile yerinden fırlamış ve "dinlediği ayetlerdeki kelimelerden hiçbirini anlayamadığını belirtmiştir. Yine ʻOsmân b. Mazʻûn'un, Tevbe sûresi 6. ayetini dinlediği zaman hayran kaldığını nakleder[48].

Müellif, Kur'ân'ın iʻcâz yönlerini geniş olarak ele alır[49]. Gaybten haber verilmesi, Hz. Muhammedîn (a. s) ümmî olması, zira ümmî olan bir kimsenin böyle bir kitabı telif etmesi mümkün değildir. Kur'ân'ın belâgatı ve nazmı insanların güç yetiremeyecekleri bir seviyede olup, alışılmışın üzerindeydi. O, ne şiir ve nesir, ne de kahinlerin secilerine benzerdi[50].

Kur'ân'ın fesâhat, belâgat ve nazmında eksiklik bulmak mümkün değilken, Araplar, eserlerinde fesâhat ve belâgat kurallarını tamamen uygulayamamışlardır. En beliğ şairler bile bir dalda, meselâ; medhde temayüz ettikleri halde hicvde aynı başarıyı gösterememişlerdir. Yine en büyük şairler şiir söylemek için belli vakitleri beklerlerdi. İmruu'l-Kays (öl. M. 540 d.), ata bindiği zaman, en-Nâbiga (öl. M. 604 d.) korktuğu anda, Zuheyr (öl. M. 609 d.) de istekli olduğunda en iyi şiirlerini inşad ederdi[51].

Kur'ân'da bir sûreden diğerine geçişte veya bir sûrede işlenen konularda birinden diğerine geçişlerde belâgat kuralları açısından hata ve kopukluk yoktur. Şairler kasidelerinde bir bölümden diğerine geçişlerde (hurûc) her

---

[47] el-Bâkıllânî, *a.g.e.*, 3.
[48] e-Bâkıllânî, *a.g.e.*, 27.
[49] el-Bâkıllânî, *a.g.e.*, 21-42.
[50] el-Bâkıllânî, *a.g.e.*, 35.
[51] el-Bâkıllânî, *a.g.e.*, 36.

zaman başarılı olamamışlardı. Ünlü şair el-Buhturî (öl. 284/897) de, hurûcunun iyi olmaması nedeni ile tenkit edilmiştir.

Kur'ân lafız ve mânâ yönü ile de mükemmeldir. Pek çok şairin meselâ, İmru'ul-Kays'ın şiirlerinde garîb, kulağı tırmalayıcı, gramer kurallarına uygun olmayan kelimeler görmek mümkünken, Kur'ân'da bu kusurlara rastlanmaz[52]. el-Bâkıllânî, İ'câzu'l-Kur'ân meselesinde el-Hattâbî gibi Kur'ânın i'câzının nazmında olduğunu ispat etmeye çalışmış ve eserinde belâgat ve fesâhatı geniş olarak incelemiştir.

Belâgat kavramlarını ilmî mânâda inceleyen Ebû Hilâl el-'Askerî (öl. 395/1004) de, **Kitâbu's-Sınâ'ateyn**[53] adlı eserinin başında, *"Ma'rifetullah ilminden sonra öğrenilmesi en lüzumlü bilgi, İ'câzü'l-Kur'ân ilminin öğrenilmesine vesile olan belâgat ve fesâhat ilmidir"* diyerek belâgatın bu ilim açısından önemini vurgulamıştır.

Yine İbn Sinân el-Hafâcî (öl. 466/1073), Kur'ân'ın i'câzı etrafında süre gelen tartışmalara bir çözüm getirmek amacıyla **"Sırru'l-fesâha"** adlı eserini telif etmiştir. Fesâhat ilminin sistemleşmesinde büyük etkisi olan bu eser, günümüze kadar önemini korumuştur. İbn Sinân, fesâhat ve belâgatı lafızlarda arar ve ses ile mahrece önem verip, Kur'ân'ın i'câzını fesâhatında veya sarfe görüşünde arayanların her halü kârda fesâhat ilmini öğrenmeleri gerektiğini vurgular[54].

İ'câz meselesi hakkındaki bu eserlerin adlarını çoğaltabiliriz. Ancak i'câz meselesi konusunda önceki bilgileri özetleyip önemli bir sonuca varan 'Abdulkâhir el-Curcânî (471/1078) ile bu konuyu bitirelim.

H. V. asırdaki büyük belâgatçılardan olan edibimiz, "**er-Risâletu'ş-Şâfiye**" adlı eserini İ'câzü'l-Kur'ân meselesine hasreder. Müellif bu eserinde Kur'ân'ın i'câz yönünü ele alarak nazm görüşünü savunurken; en-

52 el-Bâkıllanî, **a.g.e.,** 42.
53 Bkz. Ebû Hilâl el-'Askerî, *Kitâbu's-Sınâ'ateyn,* Kahire, 1971.
54 İbn Sinân el-Hafâcî, *Sırru'l-Fesâha,* Beyrut, 1982, s. 19

Nazzâm'ın ortaya attığı sarfe görüşünün yanlış olduğunu ispat etmeye çalışır[55].

'Abdulkâhir el-Curcânî, "**Delâ'ilu'l-i'câz**" adlı eserinde de İ'câzü'l-Kur'ân meselesini geniş olarak ele alıp, Kur'ân'ın i'câzının nazmında olduğunu belirtir. Müellife göre, nazm teorisi, lafız, mana ve bu ikisinin cümle içinde yer almasıdır[56]. Ona göre, müstakil kelimelerde i'câz aranmaz[57]. Çünkü, Araplar arasında Kur'ân'ın nuzulünden önce de mevcut olan bazı kelimeler, bazı müstesnalar olmak üzere, aynı anlamlarla Kur'ânda yer almıştır[58]. Tek tek kelimeler zihinde birer semboldür. Mütenâfir (telaffuzu zor) kelimelerin Kur'ân'da bulunmaması i'câzı pekiştirmemekle beraber önemli bir unsursa da yeterli olmamaktadır[59]. Aksi halde kolayca söylenebilen alelâde sözlerin de fasih kabul edilmesi lazımdı. Mûsiki uyumunda ve şiir vezinlerinde i'câz aranmaz[60]. Ayrıca değişik ayetlerde görülen istiâre, kinâye, mecâz gibi sanatlarla da i'câz tek başına yeterli olmaz. Aksi takdirde, bu tür edebî sanatların yer almadığı ayetlerde i'câz bulunmadığı iddia edilmiş olur[61]. Ona göre Kur'ân'ın i'câzı, Kur'an'ın nazmında bulunmaktadır[62] ki günümüz belâgatçılarından 'Abdul'azîz 'Atîk bunu *"el-üslûb"* olarak ifade eder[63].

er-Rummânî, el-Hafâcî, el-'Askerî, 'Abdulkâhir el-Curcânî gibi belâgatçıların, belâgat ve fesâhat ilmini **İ'câzü'l-Kur'ân** meselesine hizmet etmek amacı ile ele aldıkları görülmektedir. 'Abdülkâhir, **Delâ'ilu'l-i'câz** adlı eserinde i'câz meselesini, nazm teorisi ile ispat etmeye çalışmış böylece meâni ilmini nahiv ilminin kurallarından hareketle ortaya koymuştur. Belâgat

---

55 'Abdulkâhir el-Curcânî, *er-Risâletu'ş-Şâfiye (Selâsü resâ'il fî İ'câzi'l-Kur'ân içerisinde),* nşr. M. Halefullah-M.Z. Sellam, Kahire, 1975.
56 'Abdulkâhir el-Curcânî, *Delâ'ilu'l-i'câz,* Muhammed Şâkir, Beyrut, 1978.
57 'Abdulkâhir el-Curcânî, *a.g.e.,* s. 295.
58 'Abdulkâhir el-Curcânî, *a.g.e.,* s. 295.
59 'Abdulkâhir el-Curcânî, *a.g.e.,* s. 296.
60 'Abdulkâhir el-Curcânî, *a.g.e.,* s. 302.
61 'Abdulkâhir el-Curcânî, *a.g.e.,* s. 302.
62 'Abdulkâhir el-Curcânî, *a.g.e.,* s. 300.
63 'Abdul'azîz 'Atîk, *Târîhu'l-belâgati'l-'arabiyye,* s. 252.

âlimlerine göre meânî ilminin kurucusu kabul edilmiştir. Yine, **"Esrâru'l-belâga"** adlı eseri ile daha önceden Ebû 'Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ (öl. 210/825) ile ilk kuralları ortaya konan ve daha sonraki belâgatçılar tarafından geliştirlilen beyan ilmini de sistemli bir zemine oturtmuştur.

Belâgat ilmini 'Abdulkâhir'in görüşleriyle geliştirmeye çalışan ez-Zemahşerî (öl. 538/1143), Fahruddîn er-Râzî gibi pek çok belâgatçı, tefsirci ve tenkitçiler ortaya çıkmıştır. Bu iki büyük alim 'Abdulkahir'in hem belâgat görüşlerini hem de nazm teorisini şerh etmeye ve özellikle yazdıkları tefsirlerde tatbik etmeye çalışmışlardır. Nihayet es-Sekkâkî (öl. 626/1229) genelde 'Abdulkâhir'in ve diğer belâgatçıların o güne kadar koydukları kuralları döneminde hâkim olan şekilci ve kuralcı bir şekle koyarak bugünkü tasnifi yapmıştır. es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm* adlı eserinin üçüncü kısmında 'Abdulkâhir el-Curcânî'nin *"me'âni'n-nahv" ve "nazm"* teorilerinine fazla bir şey ilave etmeden *"meânî"* ilmi adını verip, o dönemde bedî ilminde yer alan teşbîh, kinâye ve mecâz sanatlarını da *"beyân"* ilmi içinde ele almıştır. Beyân ilmi dışında kalan lafız ve mânâ güzellikleri ile ilgili sanatları da *"bedî"* ilmi içerisinde tasnif etmiştir[64].

Abdülkâhir'in sistemleştirdiği nazm teorisinden tefsirciler de istifade etmişlerdir. Zemahşerî ile başlayan, Râzî, Beydâvî, Ebussuud ve Âlusî tefsirleri ile silsile halinde devam eden eserlerin ortaya konumasına zemin hazırlamış ve her zaman Kuran nazmından yeni manalar ortaya koymuşladır. Nahiv ilminin de felsefe sayılabilecek nazım fikrine; meanî, mantık, felsefe, kelâm gibi ilimlerden önemli derecede faydalanan bugünkü semantic, hermenutik gibi yeni ilimlerin fonksiyonunu de üstlendiğini söylemek mümkündür. [65]

---

[64] Ahmed Matlûb, *el-Bêlâga 'inde's-Sekkâkî,* Bağdat, 1964, 399-400.

[65] Ahmet Coşkun, Belâgatın Tefsire Tatbiki, Kayseri, 1995, (Basılmamış Profösörlük takdim çalışması) 65.

ARAP DİLİ VE EDEBİYATI KAYNAKLARINDAHZ. PEYGAMBER'İN DİL VE EDEBİYATTAKİ YERİNE BİR BAKIŞ*

GİRİŞ

Çalışmamızda Arap dili ve edebiyatı kaynaklarında Hz. Peygamber'in dil ve edebiyattaki konumu ve bu alanla ilgili söylediği sözler ile; bazı kısa hadislerin edebî sanat özelliklerini ele alacağız. Arap dili ve edebiyatı kaynaklarında, Kur'ân'ın yanı sıra dil ve edebiyat konularında şâhid/delil gösterilebilecek, lafızları kısa hadislere yer verilmiştir[1]. Ancak Kur'ân'ın mu'ciz, hadislerin vecîz olması dolayısıyla kısa sözlü hadisler, Kur'ân ayetlerinden yapılan istişhâdlara göre daha az sayıdadır. Hz. Peygamber'e isnad edilen hadisler arasında, sahih hadisler olduğu gibi, zayıf hatta mevzû hadisler de mevcuttur. Bu tür hadislerde, Hz. Peygamber'in üslûbu ve kullandığı lafız-

---

* Bu makale aşağıdaki dergide yayımlanmıştır: Özdoğan, M.Akif, "Arap Dili ve Edebiyatı Kaynaklarında Hz. Peygamber'in Edebî Konumuna Bir Bakış" Din Bilimleri Akademik Araştırma (Hakemli) Dergisi, www.dinbilimleri.com, Yıl:5, Sayı:4, Ekim/Kasım/Aralık 2005, s. 224-242.

*Yrd. Doç. Dr. M. Akif ÖZDOĞAN, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi. makif@ksu.edu.tr

[1] Çalışmamız, Hz. Peygamberin kısa ve veciz sözlerinin Arap Dili ve Edebiyatı kaynaklarındaki konumunu tespit etmeyi amaçlandığından; şâhid olarak kullandığımız hadislerin kaynakları sadece Arap Dili ve Edebiyatı eserlerinden verilecektir.

lar taklit edildiğinden onun söylediği sözler ile bu hadislerin sözleri arasında önemli fark görülmemektedir[2].

Hadislerin edebî yönden üstün olmaları, sahih olmaları için bir işaret olarak görülmüştür[3]. Bu tür hadislere, edebiyat eserlerinde sıkça yer verilmiş ve şâhid olarak gösterilmiştir. Dil alanında ise, gramer kurallarına uygun olan hadislerin, şâhid olarak gösterilmesinde sakınca görülmemiştir[4].

HZ. PEYGAMBER'İN DİL VE EDEBİ YÖNÜ

Hz. Peygamber, ne bir edip ne de şâirdir. Onun şâir olmadığı ve görevi gereği şairliğin ona yakışmayacağı Kur'ân'da açıkça belirtilmiştir[5]. Kur'ân'ın indiği Arap toplumunun, edebî yönden ileri düzeyde olmasından dolayı Allah, Hz. Peygamber'e onları iknâ edecek ileri seviyede dil yeteneği vermiştir. Ayrıca bu toplumda doğup büyüdüğünden, onların dil ve edebî kabiliyetlerini hem fıtrî hem de aralarında yetişerek özümsemiştir[6]. Hz. Peygamber, yetiştiği toplumun edebî düzeyini ve kendisine tesirini şu veciz sözüyle açıklamaktadır: أَنَا أَفْصَحُ العربِ بَيْدَ أَنِّي من قريش ونشأتُ في بني سعد بن بكر

"Ben Arapların en fasihiyim, zira Kureyş kabilesine mensubum ve Sa'd b. Bekr oğulları içerisinde büyüdüm[7]". O dönemde Kureyş kabilesi, Araplar'ın dil yö-

---

[2] A. Hasan Zeyyât, *Târîhu'l-edebî'l-'Arabî*, Matba'atu'r-risâle, Kahire, 1939, s. 97.

[3] İbrahim Bayraktar, *İlmî ve Edebî Açıdan Hadis*, İzmir, 1994, s. 26.

[4] Hüseyin Tural, "Arap Dilinde Şiir ve Hadisle İstişhâd Meselesi" adlı makalesinde hadislerin, istişhâd edilmesi konusunda üç görüşün ortaya çıktığını; bunların hadisle istişhâd'a cevaz veren, vermeyen ve bazı şartlarda cevaz verenlerin olduğunu belirterek; dil kaidelerine uygun olan hadisleri şâhid göstermenin uygun olacağını ifade etmiştir. Bkz. Hüseyin Tural, Arap Dilinde Şiir ve Hadisle İstişhâd Meselesi, Atatürk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Erzurum, 1990, sayı. VIII, s. 71.

[5] Yâsin 23/69.

[6] Sâdık er-Râfi'î, *Târîhu âdâbi'l-'Arab*, Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, Beyrut, 2000, II, s. 224.

[7] el-Husrî el-Kayravânî, *Zehru'l-âdâb ve Semeru'l-elbâb*, nşr. Muhammed el-Bicâvî, Dâru'l-ihyâ, Kahire, s. 23; İbn Sınân el-Hafâcî, *Sırru'l-fesâha*, Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, Beyrut, 1982, s. 59; el-İbşîhî, *el-Mustatraf fî külli fennin muztazraf*, Dâru'l-kutübi'l-'ilmiyye, Beyrut, 1986, s. 66; es-

nünden en fasihi idi[8]. Hz. Ali'nin, Hz. Peygamber'in Benî Nehd kabilesi elçilerine hitap ederken, *"sizinle aynı soydan olduğumuz halde konuşmalarınızın bazısını anlayamıyoruz"* demesi üzerine, Hz. Peygamber: أدَّبَنِي رَبِّي فَأَحْسَنَ تَأْدِيبِي *"Beni Rabbim yetiştirdi ve beni çok iyi eğitti"* demek suretiyle özel eğitimden geçtiğini belirtmiştir[9]. Yine Hz. Peygamber, أُوتِيتُ جَوامِعَ الكَلِم *"Bana az lafızla çok anlam ifade etme kabiliyeti verildi[10]"* sözüyle ilham yoluyla bir eğitim aldığını ifade etmiştir. Hz. Peygamber'in edebî kabiliyetine etki eden faktörleri beş madde halinde toplayabiliriz: İlham, yetiştiği toplumdan aldığı fıtrî kabiliyet, zeka ve basireti ile sosyal çevrenin gerektirdiği şartlar[11].

A. HZ. PEYGAMBERİN DİL YÖNÜ

Dilin, insanlar arasında anlaşmayı sağlayan bir vasıta olduğu[12] göz önünde bulundurulursa; Hz. Peygamber'in, peygamberlik görevini yerine getirirken; insanları ikna etme, güzel sözler söyleme, yerinde ve zamanında konuşma gibi gerekçelerle dili çok iyi kullanması gerekmekteydi. Bu nedenle, Hz. Peygamber dile çok önem vermiş ve sözlerinde, kullandığı kelimelere, cümlelere ve üslûbuna özen göstermiştir. Suyûtî (öl. 911/1505), Hz. Âdem'den itibaren peygamberlere üstün bir dil kabiliyeti verildiğini; Hz. Muhammed'in ise muhatap olduğu toplumun özelliğinden dolayı mükemmel bir dil birikimi ile donatıldığını ifade eder[13]. Hz. Peygamber'e *"güzellik*

Suyûtî, el-Muzhir, Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, Beyrut, 1998, I, s. 7; er-Rafi'î, *Târihu âdâbi'l-'arab,* s. 227.

8 İbn Fâris, *es-Sâhibî,* nşr. Omer Fârûk et-Tabbâ', Mektebetu'l-ma'ârif, Beyrut, 1993, s. 55.

9 er-Rafi'î, *Târihu âdâbi'l-'arab,* II, s. 255.

10 Ebû Hilâl el-'Askerî, *Kitâbu's-Sınâ'ateyn,* nşr. Muhammed el-Bicâvî-Ebu'l-Fazl İbrâhim, Kâhire, 1971, s. 179; er-Rafi'î, *Târihu âdâbi'l-'Arab,* II, s. 268.

11 er-Rafi'î, *Târihu âdâbi'l-'Arab,* II, s. 226.

12 İbn Cinnî, *el-Hasâis,* 'Abdulhamîd Hindâvî, Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut, 2001, I, s. 87.

13 es-Suyûtî, *el-Muzhir*, I, s. 1.

nerededir", diye sorulduğunda onun *"dildedir"* şeklinde cevap vermesi[14], dili ne kadar önemsediğinin göstergesidir.

Dilde fesahat'ın, sözde kullanılan her kelimenin telaffuzunun kolay olup, dile ağır ve zor gelmemesi (tenafür-i hurûf), kelime türetme kurallarına aykırı olmaması (kıyâsa aykırılık) ve az kullanılan kelimelerden teşekkül etmemesi unsurları ile yine cümlede kullanılan bütün kelimelerin dile ağır gelmemesi, cümle bilgisine (nahiv) uygun olmayan ifade kullanılmaması, lafız ve anlamda karışıklık ve zorluk çekilmemesi ile çok tekrar gibi özelliklerin olduğu düşünülürse[15], fesahat kusurları o dönemin meşhur şairlerinin şiirlerinde de bile görülmektedir[16]. Ama Hz. Peygamber'in sözlerinde fesahat kusurlarına rastlamak zordur.

Hz. Peygamber, fasîh konuşmayanları şu sözleriyle uyarmıştır:

أَبْعَدُكُمْ مِنّي مجالِسَ يَوْمَ القيامةِ الثَّرْثارُونَ والْمُتَشَدِّقُونَ وَالْمُتَفَيْهِقُونَ

"Kıyamet günü bana en uzak olanlar, sözü karmaşık söyleyenler, lüzumsuz yere uzatanlar ve aşırı mübâlâğa yapanlardır"[17].

Hz. Peygamber, sözün veciz söylenilmesi ve karışık kelime ve ifadeler kullanılmaması hususunda Cerîr'e şöyle seslenir:

يا جَريرُ إذا قُلْتَ فَأَوْجِزْ فإذا بَلَغْتَ حاجتَكَ فلا تَتَكَلَّفْ

"Cerîr, sözün veciz olsun, arzu ettiğine ulaşınca zor ve karmaşık ifadeler kullanma[18] .

---

14 İbn Kuteybe, *'Uyûnu'l-ahbâr,* nşr. Muhammed 'Abdulkâdir, el-Matba'atu'l-'asriyye, Beyrut, 1999, I, 184; el-Hafâcî, *Sırru'l-fesâha,* 61; İbn Reşîk, *el-'Umde fî mehâsini'ş-şi'r ve âdâbihî ve nakdihî, nşr.* Muhyiddîn 'Abdulhamîd, Dârü'l-cîl, Beyrut, 1972, I, 241.

15 Bekrî Şeyh Emîn, *el-Belâgatu'l-Arabiyye (el-Meânî),* Dâru'l-ilmi'l-melâyîn, Beyrut, 1982, s. 29-40.

16 el-Bâkillânî, *İ'câzu'l-Kur'ân* , nşr. Dâru'l-ma'ârif, Kahire, 1954, s. 36.

17 el-Muberred, *el-Kâmil fi'l-luga ve'l-edeb,* nşr. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhîm, Beyrut, 1999, I, s. 9; Rafi'î, *Târîhu âdâbi'l-'arab,* II, s. 227.

18 el-Muberred, *el-Kâmil*, I, s. 9; Arif Mahmûd Huseyn, en-Nakdu'l-edebî ve makâyisuhu hilâle 'ahdi'd-rasûl ve 'asri'l-hilâfe, *Mecelletu'l-câmiati'l-islâmiyye*, 1976, s. 279.

el-Meydânî'nin (ö. 518/1124)'atasözü (emsâl) olarak yer verdiği, جَمالُ الرجلِ فَصاحَةُ لِسانِهِ *"İnsanın güzelliği dilinin fesahatındadır"*[19], sözünde, Hz. Peygamber, insanın güzelliğinin, dilinin açıklığı ve netliğine bağlı olduğunu vurgulamıştır.

Ünlü dilci İbn Kuteybe (öl. 276/889), Hz. Peygamber'in dil yönü ile ilgili olarak onun demagojiden hoşlanmadığını belirten şu hadisini nakleder[20]: نَهَى رسولُ اللهِ عنِ الأُغْلُوطَةِ *"Allahın peygamberi demagojiyi yasaklamıştır"*.

Hz. Peygamber, sözlerinde fesahat kurallarına tam uyardı. Harflerin telaffuzunu en güzel şekilde yapar, kelimeleri söylerken zorlanmazdı. Klasik Arap fesahatinde harflerin telaffuzu ve kelimelerin rahat bir şekilde söylenebilmesi çok önemlidir. el-Câhiz (öl. 255/869), *el-Beyân* adlı eserinde dilde telaffuz konusuna önem vermiş, bu konuda ediplerde görülen telaffuz kusurlarına pek çok örnek vermiştir[21]. Tâhâ Huseyn, Câhiz'în *el-Beyân ve't-tebyîn* adlı eserinin, konuşmaların dinlenilmesi esnasında kaydedilen bilgilerle dolu olduğunu belirterek; şu örnekleri nakleder[22]: *"Rivayet edildiğine göre, el-Cumahî, bir mecliste oldukça anlamlı bir konuşma yapmıştı. Ancak çekilmiş dişleri arasından ses geliyordu*[23]*. Zeyd b. 'Alî b. Huseyn çok güzel bir sözle ona cevap verdi. el-Câhiz, sesinin güzel çıkması ve dişlerinin arasından ses gelmemesi nedeniyle Zeyd'in konuşmasını tercih etmiştir. Vâsıl b. 'Atâ peltek olduğundan "ra" harfini söyleyemiyor, bu nedenle konuşmalarında "ra" harfini kullanmamaya özen gösteriyordu… Amacına ulaşıncaya kadar çaba sarfetmiştir*[24]. el-Câhiz, Hz. Pey-

---

19 el-Meydânî, *Mecma'u'l-emsâl,* nşr. Sa'îd Muhammed el-Lihâm, Dârü'l-fikr, Beyrut, 1992, s. 551.

20 İbn Kuteybe, *'Uyûnu'l-Ahbâr,* nşr. Muhammed 'Abdulkâdir, el-Muessesetu'l-Misriyye, I, s. 133; el-Muberred, *el-Kâmil*, I, s. 9; Hasan Zeyyât, *Târîhu'l-edebî 'l-'arabî*, s. 98.

21 Bkz. el-Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn,* nşr. Dervîş el-Cuveydî, el-Mektebetu'l-'asriyye, Beyrut, 2003, 244-249 ve eserinin değişik yerleri.

22 bkz. Tâhâ Huseyn, el-Belâgatu'l-'Arabiyye mine'l-Câhiz ilâ 'Abdilkâhir, Kudâme b. Ca'fer'e izâfe edilen *Nakdu'n-nesr* adlı eserin girişinde yer almaktadır. Nakdu'n-Nesr, Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, Beyrut, 1982.

23 el-Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn,* I, s. 34.

24 el-Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn,* I, s. 8.

gamber'in dil yönünü *"Hz. Peygamber'in Belâgat Özellikleri"* başlığı altında geniş olarak ele almıştır. Ona göre Hz. Peygamber sözlerinde, harflerin sayısı az, anlamı çok, doğal, anlaşılır kelimeler kullanmıştır[25].

Hz. Peygamber lafza ve anlama önem vermiş, süsleme ve sanat kaygısı taşımamış, kastettiği anlamı en güzel şekilde ve anlaşılır biçimde söylemiştir. Yerine ve zamanına göre konuştuğundan kısa ifadelerin yanı sıra normal cümleler de kullanmıştır. Acele ile söz söylememiş, ağır ağır adeta dinleyenlerin iyice kavrayacağı bir ortam oluşturmuş, zaman zaman sözlerini tekrar etmiştir[26]. Hz. Peygamber, o dönemde az kullanılan pek çok kelimeyi açıklamış veya bilinen kelimelere yeni anlamlar yüklemiştir. Meselâ *"lahn"* kelimesini *"dilde yapılan hata"* ve *"doğru ifade"* olarak zıt anlamda kullanıldığını aşağıdaki örneklerde göstermiştir[27].

أنا أفصحُ العربِ فَأَنَّى لِي اللَّحْنُ *"Ben Arapların en fasihiyim, bende hata nasıl olur?[28]"*, sözünde "lahn" kelimesini "hata" anlamında kullanan Hz. Peygamber, miras konusunda tartışan iki adama: لَعَلَّ أَحَدَكُمْ أَنْ يَكُونَ أَلْحَنَ بِحُجَّتِهِ مِنَ الاخَرِ *"Belki biriniz diğerinden daha doğru delil getirir[29]"* diyerek lahn kelimesini *"doğru, isabetli"* anlamında kullanmıştır. Hz. Peygamber'in dile hakimiyeti ve kelimelerin farklı anlamlarda kullanımındaki mahareti ile ilgili olarak ez-Zeccâcî (öl. 337/948), "sabr" kelimesini, "cüretkarlık" anlamında kullandığını belirterek şöyle der: *"Bir adam birini tuttu ve tartakladı, o da karşılık verdi. Vurmaya başlayan kişi diğe-*

---

25 el-Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, s. 244.

26 Hasan Zeyyât, *Târîhu'l-edebî 'l-'arabî*, s. 180-181; Kenan Demirayak, *Abbâsi Edebiyatı Tarihi*, Şafak yay., Erzurum, 1998, s. 26.

27 Hz. Peygamberin *"Ben Arapların en fasihiyim, bende hata nasıl olur" sözü, sonraki dönemlerde dilde yapılan hatalar konusuna ışık tutmuştur. Dilde "lahn ve tashif"*ile ilgili müstakil eserler telif edilmiştir. *bkz.Salahaddîn es-Safadî, Tashîhu't-Tashîf, nşr.* Hüseyin Tural, Basılmamış Doçentlik Çalışması, Erzurum, 1986.

28 Hüseyin Tural, *Salahaddîn es-Safadî, Tashîhu't-Tashîf Adlı Eseri*, Basılmamış Doçentlik Çalışması, s. 47.

29 Ebû 'Alî el-Kâlî, *el-Emâlî*, nşr. Muhammed 'Abdulcevâd, Dâru'l-cîl, Beyrut, 1987, I, s. 5.

rini öldürdü. Hz. Peygamber bunun üzerine, أُقْتُلُوا ٱلْقاتِلَ وَاصْبِرُوا الصَّابِرَ *"Katilin cezasını verin, öldürmeye cüret edeni (sâbir) alıkoyun*[30]*.*

GARÎB VE NADİR İFADELER

Hz. Peygamber sözlerinde, fesahat kurallarına uymakla beraber, zaman ve şartların gerektirdiği durumlarda garîb/ az kullanılan ifadelere yer verdiği ya da bunlara yeni anlamlar yüklediği görülür. Ancak bu kelimeler, fesahat kusuru sayılmayan ve dile ağır gelmeyen ifadelerdir. Hz. Peygamber'in, ziyaretine gelen elçilere dil ve kültür durumlarına göre hitap ettiği; nadir kullanılan kelimelere, rahatsızlık vermeyecek seci'li ifadelere ve mehcûr/kullanılmayan lehçelerdeki kelimelere yer verdiği nakledilir[31]. Hz. Ali ve Hz. Ömer, Hz. Peygamber'in, elçilerin yanındaki konuşmalarını dinleyince, *"Bu sözleri nereden öğrendiniz? Biz bu kelimeleri hiç duymamıştık"* demelerine üzerine, Hz. Peygamber, *Beni Rabbim yetiştirdi ve beni çok iyi eğitti* [32]" ifadesini kullanmıştır[33].

Hz. Peygamber'in kullandığı bazı garîb ve nadir ifadeli hadislere bir göz atalım:

1. إنّ لكم فَراعَها ووِهاطَها و غَزارَها و تَأْكُلُونَ عِلافَها وَ تَرْعَونَ عَفائَها

---

[30] ez-Zeccâcî, *el-Emâlî,* s. 3, www.alwaraq.com/index2htm erişim: 1.9.2005.

[31] Ortamın durumuna göre görkemli, telaffuzu sert harflerin çoğunlukta olduğu ifadelerin kullanılmasına "cezâlet"; yumuşak, narin ifadelerin kullanılmasına da "suhûlet" denilmektedir. (bkz. Ahmed Matlûb, *Mu'cemu'l-mustalahâti'l-belâgiyye ve tatavvurihâ,* Matba'atu'l-mecma'il-'ilmî, Irak, 1983, II, s. 404. Hz. Peygamber'in, konuşmalarında cezâlet ve suhulete önem verdiği görülür.

[32] er-Rafi'î, *Târihu âdâbi'l-'Arab,* II, s. 255.

[33] er-Râfi'î, *Târihu âdâbi'l-'Arab,* II, s. 250.

"Sizin akan sularınız, ovada ekilebilir ve ekilemeyen topraklarınız vardır. Ektiğiniz ürünlerden yersiniz, hayvanlarınızı otlatırsınız[34]", فَراعَها –وِهاطها– غَزارها – علافها عَفائها kelimeleri o dönemde nadir kullanılan ifadeler arasında yer almaktadır.

2. Hz. Peygamber, Ebû Temîme'ye إِيَّاكَ وَالْمَخِيلَةَ deyince, *"Biz Arabız ama sözünüzü anlamadık"* der, bunun üzerine Hz. Peygamber, سُبُلَ الاِزارِ *"kibirden sakının"* şeklinde açıklama yapmıştır[35]. Bu hadiste المخِيلَة kelimesi "kibir" anlamında kullanılmıştır.

3. Hz. Peygamber'in, نَحْنُ مَعْشَرَ الأنْبِياءِ فينا بُكاءٌ *"Biz peygamberler, az konuşuruz[36]",* sözünde "بُكاءٌ " kelimesi devenin sütünün az olması anlamında olup[37], mecâz yolu ile *"az konuşma"* anlamında kullanılmıştır.

Hz. Peygamber'in sözlerinde kullandığı garib, az kullanılan ifadeler ile ilgili müstakil eserler yazılmıştır. Bu tür eserlerde geçen birkaç hadisi ele alalım.

İbnu'l-Esîr (öl. 606/1209), *en-Nihâye* adlı eserinde, İbn Abbâs'ın, *"Hz. Peygambere amellerin en faziletlisi hangisidir?* diye sorduğunda أَحْمَزُها yani أَقْواها *en zor olanı,* dediği hadisini naklederek[38], أحمز kelimesini garib olarak ele alır. İbnu'l-Esîr, aynı eserinde *"ihsân"* kelimesine de garîb ifadeler arasında yer verir. Hz. Peygamber, ihsân kavramına Kurân'dan farklı bir anlam yükleyerek şöyle demiştir: *"İhsân, Allah'ı görürcesine ibadet etmendir. Sen onu görmesen de, o seni görür[39]"* ez-Zemahşerî (öl. 538/1143) de *el-Fâik* adlı eserinde garîb ifadeli hadisleri ele alır.

---

34 er-Râfi'î, *Târihu âdâbi'l-'Arab,* II, s. 252
35 el-Muberred, *el-Kâmil,* I, s. 9; er-Rafi'î, *Târihu âdâbi'l-'Arab,* II, s. 249.
36 er-Rafi'î, *Târihu âdâbi'l-'arab,* II, s. 246; Bedevî Tabâne, *Kadâya'n-nakdi'l-edebî,* Riyad, 1984, s. 64.
37 er-Rafi'î, *Târihu âdâbi'l-'Arab,* II, s. 246.
38 İbnu'l-Esîr, *en-Nihâye fî garîbi'l-hadîs,* nşr. Halîl Me'mûn, Dâru'l-ma'rife, Beyrut, 2001, I, s. 431.
39 İbnu'l-Esîr, *en-Nihâye fî garîbi'l-hadîs,* I, s. 378.

مَنْ دَعَا دُعاءَ الجاهِلِيَّةِ فَهُوَ مِنْ جُثَى جهنّم *"Kim câhiliye dualarıyla dua ederse cehennem halkından olur"*, hadisini ele alan ez-Zemahşerî, جثى kelimesinin toprak birikintisi anlamında olduğunu ama bu hadiste *halk* anlamına geldiğini belirtir[40].

DARB-I MESELLER (ATASÖZLERİ)

Hz. Peygamber'in kısa, özlü ve mecaz-kinaye v. s içeren pek çok sözü darb-ı mesel (atasözü) haline gelmiş; edebiyat ve *el-Emsâl"* kitaplarında yerini almıştır. Bu sözler, yeni anlamlarıyla daha önce bilinmeyen sözlerdir. Darb-ı mesel olarak edebiyat kaynaklarda geçen bazı hadisleri ele alalım.

1. أَلانَ حَمِيَ الوَطِيسُ *"İşte savaş kızıştı[41]"*. Hz. Peygamber, Huneyn savaşında ortamın kızışması esnasında *"İşte fırın ısındı"* ifadesini *"savaş kızıştı"* anlamında kullanmıştır. Bu sözde mecâz sanatı vardır.

2. مات حَتْفَ أَنْفِهِ *"Eceliyle öldü[42]"*. Hz. Peygamber, bu sözü*"eceliyle yatağında ölen"* kimseler için söylemiştir. *"Burnunun ucunda"* anlamına gelen حتف أنفه ifadesi, mecâzî olarak eceliyle ölmek anlamını kazanmıştır.

3. إنّ مِنَ البَيانِ لَسِحْرا *"Beyanda büyüleyicilik vardır[43]"*, hadisinde, "bir şeyi apaçık ve net olarak ifade etmek" anlamına gelen "البيان" kelimesinin ifade tarzı; sihir anlamına gelen "سحر" kelimesinin de etkileyicilik, büyüleyicilik anlamında mecazen kullanıldığı görülmektedir.

---

[40] ez-Zemahşerî, *el-Fâ'ik fî Garîbi'l-hadîs,* nşr. İbrâhîm Şemsuddîn, I, Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, Beyrut, 1996, s. 166.

[41] ez-Zemahşerî, *el-Müstaksâ fî Emsâli'l-'Arab,* I, Kutubu'l-'ilmiyye, Beyrut, 1987, 297; er-Rafi'î, *Târihu âdâbi'l-'Arab,* II, s. 248.

[42] Hasan Zeyyat, *Târihu'l-edebî'l-'arabî,* 181.

[43] el-Câhiz, *el-Beyân,* I, 157.

4. إيّاكم وخَضْراءَ الدِمَنِ *Mezbelede biten çiçekten sakının*[44]. ʻAbdulkâhir el-Curcânî(öl. 471/1078), bu hadisi teşbih sanatına örnek vererek; asaletsiz kadının mezbelede biten çiçeğe benzetildiğini ifade eder[45]. Bu hadiste aynı zamanda mecâz sanatı da vardır.

5. كُلُّ الصَّيْدِ فِي جَوْفِ الفَرَاءِ*"Her av, yaban eşeğinin karnındadır"* sözü, her hangi bir şey yapmakta güçlerin birleştirilerek tek güç olunması anlamını[46] kazanmıştır. Bu sözde, mecaz ve istiâre sanatı vardır.

Hz. Peygamber'in söylediği bazı sözler de tabir, ifade biçimi olarak önem arz etmektedir. Bu sözlerde genellikle mecâz ve istiâre sanatları mevcuttur. Bunlardan bazıları:

1. هُدْنَةٌ على دُخَنٍ *"Ziyafetle barış anlaşması*[47]*"*, Hz. Peygamber, yemek dumanı anlamını gelen "دُخن" kelimesini mecâzî olarak ziyafet anlamında kullanarak istiâre sanatı yapmıştır.

2. هَذا يَوْمٌ لَه مَا بَعْدَه *"Bu günün yarını da vardır"*[48]. Hz. Peygamber'in Bedir savaşının akabinde söylediği rivayet edilen bu sözde, bugün tam olarak elde edilmeyen şeyin, zaman içerisinde elde edilebileceği vurgulanmıştır. Bu hadiste, tenbîh ve îcaz sanatı vardır.

B. BELÂGAT VE SANATLARI

Arap Edebiyatı kaynaklarında Hz. Peygamberle ilgili olarak rivayet edilen hadisleri incelediğimizde, bazı edebî sanatların öne çıktığını görmekte-

---

[44] el-Husrî, *Zehru'l-âdâb,* 24; el-ʻAskerî, *Kitâbu's-Sınâʻateyn,* 184; İbn Reşîk, *el-ʻUmde,* I, s. 281; el-Meydânî, *Mecmaʻu'l-Emsâl,* I, s. 50, Hasan Zeyyât, *Târihu'l-edebî'l-ʻArabî,* s. 98.

[45]ʻAbdulkâhir el-Curcânî, *Esrâru'l-belâga, nşr. Reşîd Rızâ, Dâru'l-ma'rife, Beyrut,* s. 51.

[46] el-Câhiz, *el-Beyân,* II, s. 157; el-Husrî, *Zehru'l-âdâb,* s. 24; İbn Reşîk, *el-ʻUmde,* I, s. 281; Nasuhi Ünal Karaaslan, *Yaşayan Arapça*, Erzurum, 1995, s. 43.

[47] el-Meydânî, *Mecmaʻu'l-Emsâl;* II, s. 451; Hasan Zeyyat, *Târihu'l-edebî'l-ʻArabî,* s. 181; er-Rafiʻî, *Târihu âdâbi'l-ʻArab, II,* s. 259.

[48] Hasan Zeyyat, *Târihu'l-edebi'l-ʻarabî,* s. 181; er-Rafiʻî, *Târihu âdâbi'l-ʻArab,* s. 260.

yiz. O dönemde bu sanatlar fıtrî ve edebî zevke göre yapılsa da isim olarak henüz bilinmemekteydi.

Sözün yerinde (fesahat kurallarına uygun olarak) ve zamanında (muktezây-ı hâle uygun) söylenmesi anlamına gelen belâgat konusunda[49], Hz. Peygamber'in kişilerin, toplumun, elçilerin, yöneticilerin, bilgi, anlayış vs. gibi özelliklerine göre sözler söyleyerek herkesin seviyesine uygun konuştuğu görülür. Örneğin Hz. Peygamber, ülke yöneticilerine gönderdiği mektuplarda yöneticilerin durumlarına göre üslûp kullanmıştır. Fars Kisrâ'sına gönderdiği mektupta sade bir üslup kullanmış, kelimeler anlaşılır bir durumda iken; Arap kabilelerinden Ebâhil kabilesi başkanına gönderdiği mektupta Arapçayı iyi bilmeleri ve belâgat yönlerinin iyi olmaları nedeniyle daha görkemli (cezâletli) ve belâgatlı ifadeler kullandığı görülmektedir[50].

Hz. Peygamber'in, belâgat ilminin en önemli dallarından olan beyan kavramını *"ifade tarzı"* anlamında ilk defa kullandığı görülür. Bir anlamı, kendisine açıkça delâlet etmede birbirinden farklı yollarla dile getirmeyi gösteren ilim olup, teşbîh, mecâz ve kinâye olarak üç kısımda incelenen beyan ilmi[51] ile ilgili pek çok hadis mevcuttur. إنَّ مِنَ البَيانِ لَسِحْرا *"Beyanda (ifade gücünde) büyüleyicilik vardır*[52]*"* demek suretiyle beyan kavramını edebî alanda ilk defa kullandığı ifade edilmiştir[53]. Zaten belâgat kavramlarının o dönemde isim olarak bilinmediği göz önüne alınırsa, *"bir şeyi apaçık ve net olarak ifade etmek"* anlamında kullanılan beyân kelimesinin "ifade tarzı, üslûb" anlamında kullanması önemlidir.

Bu hadisin, edebiyat kaynaklarda en çok nakledilen ve Hz. Peygamber'in belâgat özelliği ile ilgili örnek verilen hadis olduğu görülür. Bu sözün

---

[49] el-Kazvînî, *Telhîsu'l-miftâh, haz. Nevzat H.Yanık-Mustafa Kılıçlı-M. Sadi Çöğenli, Huzur yay., İstanbul, tsz., s. 9;* Ahmed el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâga,* İhyâü't-turâs, Beyrut, tsz., s. 33.

[50] er-Rafi'î, *Târihu âdâbi'l-'Arab,* II, s. 160.

[51] el-Kazvînî, *Telhîsu'l-miftâh,* s. *154;* el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâga,* s. 244.

[52] el-Câhiz, *el-Beyân,* I, s. 157.

[53] Ârif Mahmûd Huseyn, *en-Nakdu'l-edebî,* s. 279.

söylenmesi ile ilgili şu rivayetle karşılaşmaktayız: "Bir gün Hz. Peygamber, 'Amr b. el-Ehtem'e ez-Zibrikân'ı nasıl tanıdığını sorunca; Amr, *"O aşireti içinde itaat edilen biridir, cesur olup etrafındakileri korur"*, demiş, ez-Zibrikân, bu vasıfları yeterli görmemiş olmalı ki, benim bunlar dışında pek çok özelliklerim var ama *'Amr beni kıskanıyor"* şeklinde cevap verir. Bunun üzerine Amr, *"ez-Zibrikân, mürüvveti az, fakir, babası ahmak, dayısı adi birisidir"*, der. Ancak ilk söylediklerinin bunlardan farklı olması üzerine Hz. Peygamber'in yüz hatlarının değiştiğini fark edince, şu açıklamayı yapar: *"İlk ifademde yalan söylemedim, sonuncusunda ise doğruyu söyledim. İlkinde memnundum, bildiğimin en güzelini söyledim; ikincisinde öfkelendim, bildiğimin en çirkinini söyledim"*. Hz. Peygamber bu ifadeler üzerine *"Beyanda büyüleyicilik vardır"* sözünü söylemiştir[54].

Hz. Peygamber'in, belâgat kelimesini edebî alanda kullandığına dair kaynaklarda bilgiye rastlamamamıza rağmen; Ebû Hilâl el-Askerî (öl. 395/1004)'nin şu iki hadisi naklettiğini görmekteyiz: Hz. Peygamber, bir adamın كفاك الله ما أهمّك *"Allah tasarladığın iş hususunda sana kâfidir"* sözünü ve başka bir adamın عَصَمَكَ اللهُ مِنَ المكارِهِ *"Allah seni kötülüklerden korusun"* sözünü duyunca ayrı ayrı *"bu belâgattır"* şeklinde cevap vermiştir[55].

EDEBÎ SANATLAR

Hz. Peygamber'in söylediği pek çok hadiste edebî sanatları görmek mümkün olmakla birlikte, hadislerin yüksek belâgatı ancak lafızlarıyla rivayet edilen hadislerde mevcut olduğundan, edebiyat kaynaklarında yer alan kısa, veciz, istişhâd amaçlı bazı hadislerdeki sanatları ele alalım.

---

[54] 'Abdulkerîm en-Nehşelî, *el-Mumti' fî san'ati'ş-şi'r, Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, Beyrut, 1970,* s. 23; Bedevî Tabâne, *Dirâsât fi'n-Nakdi'l-edebî,* Kahire, 1965, s. 69; Ahmet Subhi Furat, *Arap Edebiyatı Tarihi,* İstanbul Ü. Edebiyat Fakültesi yay., İstanbul, 1996, s. 101.

[55] el-'Askerî, *Kitâbu's-Sınâ'ateyn,* s. 179.

1. ÎCÂZ

Îcâz, az kelimelerle, çok anlam ifade eden sözlere denilmektedir[56]. Hz. Peygamber, îcâz ve vecîz konuşmayı çok sever ve bu hususu da teşvik ederdi. Sözleri kısa ama anlamları çok kapsamlı, düşündürücü ve hikmet doludur[57]. Hz. Peygamber'in, أُوتِيتُ جوامعُ الكَلِمِ *"Bana az lafızlarla çok anlam ifade etme kabiliyeti verildi[58]"* sözü, edebiyat kaynaklarında en çok rivayet edilen hadislerdendir.

Hz. Peygamber döneminde dili güzel kullanan fasih kimseler, îcâz sözlere önem verirlerdi[59]. Hz. Peygamber, kısa sözleri sevdiği gibi uzun sözlerden de hoşlanmazdı. Sözü uzatan bir adama şöyle demiştir [60]:

كَمْ دُونَ لِسَانكَ مِنْ حِجابٍ ؟ فَقالَ : شَفَتايَ وَ أَسْنانِي فقالَ إِنَّ اللهَ يَكْرَهُ الانْبِعاقَ فِي الْكَلامِ

فَنَضَّرَ اللهَ وَجْهَ رَجُلٍ أَوْجَزَ فِي كَلامِه وَاقْتَصَرَ عَلَى حاجَتِهِ

"Dilinin önünde ne engeller var? Adam, "dilim ve dişlerim var" dedi. Hz. Peygamber, sözünü uzatanı Allah sevmez, sözünü veciz söyleyen ve ihtiyacı kadar konuşanın yüzünü ak etsin".

Bir defasında Ammâr konuşmasını kısa tutunca, ondan biraz uzatmasını istemişlerdi. O da, Peygamberimizin konuşmaların kısa olmasını söylediğini ifade etmiştir[61].

Hz. Peygamber, az sözle çok anlam ifade ettiğinden, "cevâmiu'l-kelim" sıfatı ile vasıflandırılmıştır[62]. Hz. Peygamber'in cevamiu'l-kelim/icaz-veciz özelliğini taşıyan pek çok hadisi mevcuttur, bunlardan bazıları:

---

56 el-Kazvînî, *Telhîsu'l-miftâh, 137;* el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâga,* 222.
57 el-Câhiz, *el-Beyân;* I, s. 245.
58 el-'Askerî, *Kitâbu's-Sınâ'ateyn,* s. 179; er-Rafi'î, *Târihu âdâbi'l-'Arab,* II, s. 268.
59 el-Hamevî, *Hizânetu'l-edeb,* Mektebetu'l-hilâl, Beyrut, 1985, II, s. 274.
60 İbn Reşîk, *el-'Umde,* I, s. 241; er-Rafi'î, *Târihu âdâbi'l-'Arab,* II, s. 227.
61 el-Câhiz, *el-Beyân* I, s. 183.
62 el-'Askerî, *Kitâbu's-Sınâ'ateyn,* s. 179.

1. إِنَّ مِنَ ٱلْبَيانِ لَسِحْرا وَإِنَّ مِنَ الشِّعْرِ لَحِكْمَةً *"Beyanda büyüleyicilik, şiirde hikmet vardır*[63]*"* sözü, dili kullanmanın büyüleyici özelliğini ve şiirde de hikmet ve kültür olduğunu ifade eden veciz sözlerindendir. Bu sözde istiare ve mecaz sanatı vardır.

2. الدينُ النصيحةُ *"Din nasihattir/samimiyettir*[64]*"*, hadisinde, îcâz, te'kid ve teşbîh-i belîğ sanatı vardır.

3. اتَّقِ شَرَّ مَنْ أحسنْتَ إليك *"İyilik yaptığın kişinin kötülüğünden sakın*[65]*"*, sözünde îcâz sanatı ve tenbih/uyarı bulunmaktadır.

4. المَرْءُ كثيرٌ مَعَ أَخيهِ *"Kişi arkadaşları ile güç kazanır*[66]*", sözünde* îcâz, mecâz ve tevriye sanatları görülmektedir.

5. ابْدَأْ بِمَنْ تَعُولُ *"Yükümlü olduğun işi yap*[67]*"*, sözünde îcâz sanatı mevcuttur.

6. لاضَرَرَ و لا ضِرار *"Ne zarar ver ne zarara uğra*[68]*"*, sözünde îcâz, hasr/vurgu sanatı vardır.

7. لا تَجْنِ على شِمالِكَ *"Sağın soluna kötülük yapmasın*[69]*"*sözüyle müminin güvenilir olması vurgulanarak, mecâz ve istiâre sanatı yapılmıştır.

8. ما قَلَّ وَكَفى خيرٌ مِمّا كَثر وأَلْهَى *"Az ve kafi olan şey, çok olup baştan çıkaran fazla şeyden iyidir*[70]*"*sözünde îcâz sanatı vardır.

---

[63] Kudâme b. Ca'fer, *Nakdu'n-nesr, nşr.* 'Abdulhamîd el-'İbâdî, Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, Beyrut, 1982, s. 77. Naşir, bu eseri Kudame (337/948)'ye izafeten neşretmişse de Kudame'ye ait değildir. Eserin girişinde Tahâ Huseyn, kitabın Kudâme b. Câfer'nin öğrencisi Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Eyyûb'a ait olduğunu Brocelman'dan naklen ifade eder.

[64] İbn 'Abdi Rabbihî, *el-'İkdu'l-ferîd,* nşr. Ahmed Emîn-A. ez-Zeyn el-Ebyârî, Dâru ihyâi't-turâs, *Beyrut, 1989,* s. 25; el-Meydânî, *Mecma'u'l-emsâl,* I, s. 333; er-Rafi'î, *Târihu âdâbi'l-'arab,* s. 268.

[65] el-Meydânî, *Mecmau'l-emsâl*, I, s. 181.

[66] İbn Reşîk, *el-'Umde,* I, s. 253.

[67] el-Câhiz, *el-Beyân,* I, s. 246

[68] Bekrî Şeyh Emin, *el-Belâgatu'l-arabiyye (el-Meânî),* 1982, s. 197.

[69] el-Câhiz, *el-Beyân,* I, s. 246; er-Rafi'î, *Târihu âdâbi'l-'Arab,* II, s. 268.

[70] el-Câhiz, *el-Beyân,* I, s. 246; el-Husrî, *Zehru'l-âdâb,* s. 24.

2. MÜSÂVÂT

Müsâvât, cümlede lafızlarla, anlamlarının eşit derecede olup, birbirlerinden az veya çok olmaması anlamına gelmektedir[71]. Hz. Peygamber'in, îcâz sözlerinin yanı sıra müsâvat özelliği taşıyan sözleri de mevcuttur. Bunlardan bazısı şöyledir:

1. لا تَزَالُ أُمَّتِي بِخَيْرٍ ما لَمْ تَرَ الأمانةَ مَغْنَما وَ الزَّكَاةَ مَغْرَمًا

"Ümmetim, emaneti ganimet; zekatı zarar olarak görmedikçe hayır üzeredir[72], sözünde müsâvât, tahzîr ve cinâs sanatları vardır.

2. إِيَّاكَ والمشارَةَ فَإِنَّهَا تُمِيتُ الْغُرَّةَ وَ تُحْيِي الْعُرَّةَ

Kötülükten sakınınız, zira kötülük iyiliği yokeder, kötülüğü de canlandırır[73] , sözünde, müsâvât, cinâs, secî ve tahzîr sanatları yapılmıştır.

3. رَحِمَ اللهُ مَنْ قالَ خَيْرًا فَغَنِمَ أَوْ سَكَتَ فَسَلِمَ *"Hayır söyleyip istifade eden veya sukut edip sıkıntıdan uzak kalan kimseye Allah yardım etsin*[74]*"* sözünde müsâvât sanatı vardır.

3. HAZF VE TENBÎH

Hz. Peygamber, bazen tenbîh ve uyarıda bulunmak amacıyla kullandığı kelimelerdeki harflerin bir kısmını hazf ederdi. İbn Reşîk (öl. 465/1063)'in naklettiği şu hadiste,

كَفَى بِالسَّيْفِ شا yani كفى بالسيف شاهدا *"Şahit olarak kılıç yeter"*. شاهدا ,شا kelimesinin harflerinin yarısının hazfedilmiş halidir. İbn Reşîk, Hz. Peygamber'in hazf yapma amacının tenbih ve uyarı için olduğunu, kelimenin tamamını söyle-

---

[71] el-'Askerî, *Kitâbu's-Sınâ'ateyn,* s. 318.
[72] el-'Askerî, *Kitâbu's-Sınâ'ateyn,* s. 185, el-Curcânî, *Esrâru'l-belâga,* s. 4.
[73] el-'Askerî, *Kitâbu's-Sınâ'ateyn,* s. 318
[74] el-Câhiz, *el-Beyân,* I, s. 246.

mesi durumunda, bu sözün hüküm haline gelmesinden endişe duyduğundan hazf yaptığını belirtir[75].

4. TEŞBÎH

Teşbîh, bir şeyin başka bir şeye belirli yönden ortak olduğunu gösteren sanattır[76]. Teşbîh, ediplerin en çok kullandığı sanatlardan biri olup, yeni anlamlar ortaya çıkarma yönünden çok önemlidir[77]. Hz. Peygamber'in teşbîh sanatını ikna etmek amacıyla[78] şartlara, muhataplarının bilgi ve kültürlerine göre yaptığı görülür. Bu teşbihlerde o dönemin bigi ve kültür birikiminin izlerini bulmak mümkündür. Hz. Peygamber'in yaptığı bazı teşbîhler:

1. اَلدّالُ على الْخَيْرِ كَفَاعِلِهِ *"İyiliğin yapılmasına aracı olan onu yapmış gibidir[79]"*. Emsâl kitaplarında da yer alan bu hadisin, anlamı geniş ve kapsamlıdır.

2. أَصْحابِي كَالنُّجُومِ بِأَيِّهِمْ اقْتَدَيْتُمْ اهْتَدَيْتُمْ *"Ashabım yıldızlar gibidir, hangisine uyarsanız doğru yolu bulursunuz[80]"*, sözünde, sahabeyi, insanlara geceleri yol bulmada rehberlik yapan yıldızlara benzetmesi, çölde, kırsal bölgede yaşayan o dönem insanının hayat tarzı açısından çok önemlidir.

3. التائِبُ مِنَ الذَّنْبِ كَمَنْ لا ذَنْبَ لَهُ *"Günahlarına tevbe eden, günah işlememiş gibidir[81]", sözünde* tevbe edenin, hiç günah işlemeyen bir insana benzetilmesi çarpıcı bir teşbihtir.

---

75 İbn Reşîk, *el-'Umde,* I, s. 253.

76 es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm,* el-Mektebetu'l-'ilmiyye, Beyrut, tsz., s. 157; el-Kazvînî, *Telhîsu'l-miftâh,* s. , *156;* el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâga,* s. 269.

77 Bkz. el-Kâdî el-Curcânî, *el-Vesâta beyne'l-Mutenebbî ve husûmihî,* nşr. Muhammed el-Bicâvî, 1945, Kahire, s. 1945.

78 'Abdul'azîz 'Atîk, *fi Târîhi'l-belâğati'l-'Arabiyye*, Dâru'n-nahza, Beyrut, tsz., s. 18.

79 el-Meydânî, *Mecma'ul-emsâl,* s. 330; ez-Zemahşerî, *el-Mustaksâ,* s. 317; Ebû Muhammed 'Abdullâh b. Muhammed el-Hayyân, *Kitâbu'l-emsâl fi'l-hadîsi'n-nebevî*, nşr. 'Abdulhamîd el-Hâmid, Dâru's-selefiyye, Bombay, s. 1987.

80 Hasan Zeyyât, *Târihu'l-edebî'l-'arabî,* s. 98

81 el-'Askerî, *Mecma'u'l-emsâl,* nşr. Beysûnî Zağlûl, Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, Beyrut, 1988, I, s. 21

4. مَثَلُ الْمُؤْمِنِ كَالنَّحْلَةِ لا يَأْكُلُ إلا طَيِّبا *"Mümin arı gibidir, sadece temiz şeyleri yer*[82]*"*, sözünde müminin, arı gibi sadece temiz ve helal gıdalar yiyeceğine teşbih yapılmıştır.

5. اَلنَّاسُ كَأَسْنَانِ الْمُشْطِ فِي الإسْتِواءِ *"İnsanlar tarağın dişleri gibi eşittir"*, [83] sözünde de insanların tarağın dişleri gibi eşit haklara sahip olduğu vurgulanmıştır.

5. MECÂZ ve İSTİÂRE

Bir lafzın asıl anlamını engelleyici bir durum bulunması koşuluyla başka bir anlamda kullanılmasına mecaz[84]; mecâzdaki asıl anlam ile mecâzî anlam arasındaki münasebetin, benzerlik üzerine oluşturulmasına da istiâre denir[85]. Bu nedenle her istiâre, mecazdır. Hz. Peygamber'in bir çok hadislerinde hem mecâz hem de istiâre aynı sözde kullanıldığı görülmektedir. Örnekler:

1. أَكْثِرُوا مِنْ ذِكْرِ هَادِمِ اللَّذَّاتِ *"Zevkleri yok eden ölümü çok anın*[86]*"*sözünde zevki yok eden anlamındaki هادم اللذات kelimesi *"ölüm"* anlamında mecâz olarak kullanılmıştır.

2. الصَّوْمُ فِي الشِّتَاءِ الغَنِيمَة الْبَارِدَة *"Kış gününde tutulan oruç, soğuk ganimet (gibi)tir*[87]*,* sözünde kış gününde tutulan oruç, rahat olarak elde edilen savaş ganimetine benzetilerek, istiâre yapılmıştır.

3. كُلَّمَا يَسْمَعُ هَيْعَةً طَارَ إِلَيْها *"Duyduğu her çağırıya koşar*[88]*"* sözünde uçmak anlamındakiطار fiili *"koşmak"* anlamında mecazî olarak kullanılarak istiare yapılmıştır.

---

[82] Hasan Zeyyât, *Târihu'l-edebi'l-'arabî,* s. 98.
[83] el-Câhiz, *el-Beyân*, I, s. 245; Recep Dikici, *Arap Atasözleri,* Arı Ofset, Konya, 1991, s. 171.
[84] es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm, 169*; el-Kazvînî, *Telhîsu'l-miftâh,* s. *182;* el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâga,* s. *290*.
[85] el-Kazvînî, *Telhîsu'l-miftâh,* s. *201;* el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâga,* s. 303.
[86] es-Se'âlibî, *el-İ'câz ve'l-îcâz,* Dâru'ş-şa'b, Beyrut, tsz, s. 20; el-'Askerî, *Kitâbu's-Sınâ'ateyn,* s. 284.
[87] el-Meydânî, *Mecma'ul-emsâl,* s. 551.

4. رَبِّ تَقَبَّلْ تَوْبَتِي وَاغْسِلْ حُوبَتِي *"Allahım tevbemi kabul eyle, günahlarımı affet*[89], sözünde واغسل حوبتي ifadesi, günahın yıkanması değil, affedilmesi anlamında mecazen kullanılarak istiâre yapılmıştır.

5. الخَيْلُ مَعْقُودٌ بِنَوَاصِيهَا الْخَيْرُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ *"Atı dizgini ile hazır tutmak, kıyamete kadar hayırlıdır*[90], sözünde mecâz ve istiâre yapılmıştır.

6. Hz Peygamber'in, Hz. Ali ve Fatıma'yı görünce söylediği,

جَدَعَ الْحَلالُ أَنْفَ الْغَيْرَةِ *"Helal (nikah) kıskançlığı yok etti*[91], sözünde burnunu kırmak, yok etmeye benzetilerek mecâz ve istiâre sanatı yapılmıştır. Yine helâl kelimesi de mecazî olarak nikah anlamında kullanılmıştır.

7. الوُدُّ وَالْعَدَاوَةُ يَتَوَارَثَانِ *"Sevgi ve düşmanlık çoğalır*[92]*"* sözünde sevgi ve düşmanlığı, babadan evlada intikal eden miras malına benzetilerek يتوارثان kelimesi mecazen kullanılmış ve istiâre yapılmıştır.

8. الدنيا حُلْوَةٌ و خُضْرَةٌ *"Dünya hoş ve yeşildir*[93]*"*, sözünde حلوة *"tatlı"* kelimesi hoş anlamında mecâzen kullanılarak istiare sanatı yapılmıştır.

9. يا خَيْلُ اللهِ ارْكَبِي *"Allahın süvarileri, atlarınıza binin*[94]*"* sözünde خيل at kelimesi, *"süvari"* anlamında mecâzen kullanılarak istiâre yapılmıştır.

10. Hz. Peygamber'in Abdullâh b. Vehb'e söylediği şu sözde:

لا خَيْرَ فِي الرَّأْيِ الْفَطِيرِ و الكَلامِ القَضيبِ أَنَّ عُيُوبَ الرأْيِ يَكْشُفُ عَنْ فَصِّهِ والفِكْرُمُخُّ العَمَلِ

"Olgunlaşmamış düşüncede ve düşünmeden ani söylenen sözde hayır yoktur. Kusurlu düşünce, kendisini ele verir, düşünce işin özü/beynidir". , فصّ , مخّ ,الفطير

[88] el-Bâkillânî, *İ'câzu'l-Kur'ân,* s. 67; el-'Askerî, *Kitâbu's-Sınâ'ateyn,* s. 284.
[89] el-Bâkillânî, *İ'câzu'l-Kur'ân,* s. 84.
[90] el-'Askerî, *Kitâbu's-Sınâ'ateyn,* 284; el-Kazvînî, *Telhîsu'l-miftâh,* s. 290.
[91] es-Seâlibî, *el-İ'câz ve'l-îcâz,* s. 19; el-'Askerî, *Kitâbu's-Sınâ'ateyn,* s. 284.
[92] es-Seâlibî, *el-İ'câz ve'l-îcâz* s. *19.*
[93] İbn Reşîk, *el-'Umde,* II, s. 218
[94] Hasan Zeyyât, *Târihu'l-edebî'l-'arabî,* s. 181

القضيب kelimeleri gerçek anlamının dışında mecazî olarak kullanılmıştır. İbn Munkiz, bu dört kelimeyi, Hz. Peygamber'in yeni anlamda kullandığını belirtir[95].

6. KİNÂYE

Kinâye, asıl anlamı düşünmeye engel durum (karine) bulunmaması şartıyla bir sözü gerçek anlamına da gelebilecek şekilde, başka bir anlamda kullanma sanatı[96] olduğu göz önünde bulundurulursa, Hz. Peygamber'in hadislerinde kinâye sanatını görmek mümkündür. Hz. Peygamber, رِفْقًا بِالْقَوَارِيرِ *"Hanımlara yumuşak davranın*[97]*"*, sözünde *"cam şişe"* anlamındaki القوارير kelimesi *"hanımlar"* anlamında kullanmıştır. Yine Hz. Peygamber, العَيْنُ وِكَاءُ السَّهِ *"Göz yanılabilir"*[98], sözünde وكاء السه kelimesinin sonunda vav harfi hazfedilmiştir. Aslı وكاء السهو olup, *"unutma kabı"*, unutmaktan kinaye olarak kullanılmıştır.

İbn Reşîk kinâye sanatı kapsamında *"mashûbe"* sanatını ele alarak şu hadiseyi nakleder: Hz. Peygamber 'Amr b. 'Âs'a, eğer verdiği sözü yerine getirmeyen, emanete hıyanet eden ve birbirine düşen kötü insanlarla karşı karşıya kalırsan –bu arada parmaklarını birbirine geçirmişti- ne yaparsın? dedi…".

İbn Reşîk, Hz. Peygamber'in parmaklarını birbirine geçirmesiyle mashûbe sanatı icrâ ettiğini ifade eder [99]. Bu hadis, aynı zamanda Hz. Peygamber'in beden dilini çok güzel kullandığını da göstermektedir. Beden dili ile anlatılmak istenilen anlam, işâret sanatları içerinde değerlendirilmiş ve kinâye kapsamında görülmüştür[100].

---

95 İbn Munkiz, *el-Bedî fi'l-bedî, nşr. 'Alî Mühennâ,* Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, Beyrut, 1987, s. 72.
96 el-Kazvînî, *Telhîsu'l-miftâh,* s. *207;* el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâga,* s. 345.
97 Hasan Zeyyât, *Târihu'l-edebî 'l-'Arabî,* s. 181
98 İbn Reşîk, *el-'Umde,* II, s. 268
99 İbn Reşîk, *el-'Umde,* II, s. 309
100 bn Reşîk, *el-'Umde,* II, s. 309

7. TIBÂK

Tıbâk, İki zıt anlamlı kelimenin bir cümlede kullanılmasıdır[101]. Bu sanatla ilgili pek çok hadis kaynaklarda yer almaktadır. Bunlardan bazısı;

1. إنَّكُمْ لَتَكْثُرُونَ عِنْدَ الفَزَعِ و تَقِلُّونَ عِنْدَ الطَّمَعِ *"Savaş haberinde çoğalır, ganimet paylaşımında azalırsınız[102]"*. تقلون-تكثرون çoğalmak ve azalmak kelimeleri zıt anlamda kullanılmıştır. الفزع korku, savaş anlamında; الطمع arzu ise ganimet anlamında mecâzî olarak kullanılmıştır. Bu hadiste, Hz. Peygamber, Ensar'ı medh etmiştir.

2. خَيْرُ الْمَالِ عَيْنٌ سَاهِرَةٌ لِعَيْنٍ نَائِمَةٍ *"Malın en hayırlısı, uyuyan göze uyanık göz/pınar olanıdır[103]*. عين kelimelerinde tıbâk sanatı yapılmıştır.

3. إيَّاكَ والمشارَةَ فإنها تُمِيتُ الغُرَّةَ وَ تُحْيِي العُرَّةَ *Kötülükten sakınınız, zira kötülük iyiliği yok eder, kötülüğü canlandırır". Bu hadiste* تميت-تحيي kelimelerinde tıbâk ve seci vardır. الغرة-العرة kelimelerinde de cinâs vardır.

8. SECİ/SEC'

Seci, nesirde son harflerdeki fasılaların uygun olmasıdır. Kendiliğinden, tabi olarak yapılır ve zorlamaksızın olursa güzel olur. Lafızlar karmaşık, kulağı tırmalayıcı bir durumda olursa hoş olmaz[104]. Hz. Peygamber, İslam öncesi kahinlerin yaptığı aşırı secili sözleri hoş görmemiş, bir defasında bir adama kölelere ait ceninin diyetini emredince, adamın, أَ أُوَدِّي مَنْ لا شَرِبَ و لا أَكَلَ و لا نطقَ ولا اسْتَهَلَ *"İçmeyen, yemeyen, konuşmayan, doğmayan…birinin diyetini mi ödeye-*

---

101 el-Kazvînî, *Telhîsu'l-miftâh*, s. 212.

102 İbnu'l-Mu'tezz, *Kitâbu'l-bedî*, nşr. Ignatıus Kratchkovsky, Londra, 1935, s. 36; el-Muberred, *el-Kâmil*, I, s. 8; el-Âmidî, *el-Muvâzene beyne'l-Mutenebbî ve husûmihî*, nşr. Ahmed Sakr, Dârü'l-ma'ârif, Kahire, 1964, s. 17; el-'Askerî, Kitâbu's-Sınâ'ateyn, s. 270.

103 İbn Reşîk, *el-'Umde*, II, 176; İbn Sınân el-Hafâcî, *Sırru'l-fesâha*, Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, Beyrut, 1982, s. 61; er-Râfi'î, *Târihu âdâbi'l-'arab*, s. 268.

104 el-Kazvînî, *Telhîsu'l-miftâh*, s. 25; Blachere, *Târîhu'l-edebî'l-'Arabî*, Arapçaya çev. Necip el-Keylânî, Beyrut, 98, s. 224.

ceğim", şeklinde cevap vermesi üzerine Hz. Peygamber, adamım sözünü kesip; Peygamberin أَسَجْعًا كَسَجْعِ ٱلْكُهَّانِ *"Kahinler gibi seci mi yapıyorsun"* diyerek, onun secili, karmaşık üslûbundan rahatsız olduğunu ifade etmiştir[105]. Hz. Peygamber'in seci ile ilgili bu sözü, Kur'ân ve hadislerde seci olup olmadığı tartışmasını gündeme getirmiştir. İbnu'l-Esîr (öl. 606/1209), bazı alimlerin seci'yi kötü gördüklerini ancak secinin Kur'ân'da Rahmân ve Kamer suresi gibi pek çok yerde seci olduğunu ve kötü olmadığını belirtir[106]. Ebu Hilâl el-'Askerî (öl. 395/1004) de er-Rummânî (öl. 386/961)'nin seci ve fasıl ayrımını uygun görmeyerek; seci'nin Kur'ân ve hadislerde olduğunu belirtip, Hz. Peygamber'in hoş görmediği secinin, karmaşık seci olduğunu belirtir. Kur'ân'da seci örneklerine sık sık rastlamak mümkündür[107]. Hadislerde de aşırı olmayan seciye örnekler bulmak mümkündür. Bunlardan bazısı:

1. الظُّلْمُ ظُلُماتٌ يَوْمَ الْقِيَامَةِ *"Gerçek karanlık, kıyametin karanlığıdır[108]"*. ظلمات – الظلم kelimelerinde seci vardır.

2. يا أَيُّهَا النَّاسُ افْشُوا السَّلامَ و أَطْعِمُوا الطَّعَامَ وَ صِلوُا الارْحامَ

"Ey insanlar! selamı yayın, yemek yedirin ve yakınlarınızı ziyaret edin[109]".

السلام - الطعام - الارحام kelimelerinde seci vardır.

3. لا تَزَالُ أُمَّتِي بِخَيْرٍ ما لَمْ تَرَ الأمانةَ مَغْنَمًا و الزكاةَ مَغْرَمًا

"Ümmetim, emaneti ganimet; zekatı zarar olarak görmedikçe hayır üzeredir[110].

مغرما-مغنما kelimelerinde seci vardır.

4. أُعيذك من الهامَّةِ و السَّامَّةِ وَ كُلُّ عَيْنٍ لامَّةٍ

---

105 el-'Askerî, *Kitâbu's-Sınâ'ateyn*, s. 267; Ârif Mahmûd Huseyn, *en-Nakdu'l-edebî*, s. 274.
106 İbnu'l-Esîr, *el-Meselu's-sâir*, nşr. Muhyiddîn 'Abdulhamîd, Matba'atu Mustafâ el-Bâbî, Kahire, 1939, s. 114
107 el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâga*, s. 405
108 es-Seâlibî, *el-'İcâz ve'l-îcâz*, *s. 21*, el-Curcânî, *Esrâru'l-belâga*, s. 4.
109 el-Curcânî, *Esrâru'l-belâga*, s. 4; el-'Askerî, *Kitâbu's-Sınâ'ateyn*, s. 267
110 el-Curcânî, *Esrâru'l-belâga*, s. 4; el-'Askerî, *Kitâbu's-Sınâ'ateyn*, s. 185.

"Zararlı şeylerden ve hased gözlerden Allaha sığınırım/Allah korusun[111]*. "*

الهامة, السامة, لامة *kelimelerinde seci sanatını görmek mümkündür.*

5. رَحِمَ اللهُ عَبْدا قال خيرا فَغَنِمَ أوْ سَكَتَ فَسَلِمَ *"İyi sözler söyleyip kazançlı çıkan ya da susup sıkıntıdan emin olan kişiye Allah merhamet etsin*[112]*"* غنم- سلم kelimelerinde seci vardır.

9. CİNÂS

Cinâs, iki veya daha fazla kelimenin telaffuz yönünden birbirine benzeme sanatı olup çok değişik kısımları vardır[113].

عَصِيَّةُ عَصَتِ اللهَ وَ رَسوُلَه و غِفارُ غَفَرَ اللهُ لَها و أَسْلَمُ سالَمَها اللهُ

Asiyye Allaha ve Peygamber'ine isyan etti, Gıfâr, Allahtan bağışlanma diledi, Eslem'i de Allah selamete çıkardı[114]. عصية عصت- غِفار غفر- أسلم سالمها kelimelerinde cinâs sanatı vardır.

المسْلِمُ مَنْ سَلِمَ الْمُسْلِمُونَ مِنْ لِسَانِه وَ يَدِهِ *"Müslüman, diğer müslümanların elinden ve dilinden emin olduğu kimsedir*[115]. المسلم- سلم -المسلمون kelimelerinde cinâs görülür.

10. TEVRİYE

Uzak ve yakın iki anlamlı bir kelimenin uzak anlamının kastedilmesi ile gerçekleşen[116] tevriye sanatını, Hz. Peygamber'in sözlerinde bulmak mümkündür. Mesela, Hz. Peygamber, bir yolculuğu esnasında bir mekandan geçereken oradaki bir adamın sen kimsin? sorusu üzerine, أنا مِنْ ماءٍ *"Ben su*

---

111 Muhammed b. el-Haydâr el-Bagdâdî, nşr. Gayyas 'Uceyl, *Kânûnu'l-belâga,* Muessesetü'r-risâle, Beyrut, 1989, s. 30.
112 el-'Askerî, *Kitâbu's-Sınâ'ateyn,* s. 270.
113 el-Kazvînî, *Telhîsu'l-miftâh,* s. 247.
114 el-Âmidî, *el-Muvâzene* s. 16; el-'Âskerî, *Kitâbu's-Sınâ'ateyn,* s. 332
115 el-'Âskerî, *Kitâbu's-Sınâ'ateyn,* s. 332.
116 İbn Munkiz, *el-Bedî,* s. 231.

gillerdenim[117]*"* demiş, Soruyu soran kişi de bunu "su kabilesi" olarak algılamıştır.

Hz. Peygamber, biraz da o adamdan endişesi ettiğinden dolayı kullandığı ماء kelimesi ile insanın yaratıldığı bir damla suyu (sperm) kasdettiği görülür.

11. TE'KİDU'L-MEDH BİMÂ YÜŞBİHU'Z-ZEM (KÖTÜLEMEYE BENZEYEN ÖVME)

Bu sanatta, önce övücü sözler söylenir, sonra istisna edatı getirilir daha sonra tekrar medh edici ifadelere yer verilir[118]. Hz. Peygamber'in fesahati ile ilgili olarak örnek verdiğimiz şu hadiste,

أنا أَفْصَحُ العربِ بَيْدَ أَنِّ من قريش و نشأت في بني سعد بن بكر

"Ben Arapların en fasihiyim, zira Kureyş kabilesine mensubum ve Sa'd b. Bekr oğulları içerisinde büyüdüm[119]*"*, iki övgü ifadesinin arasına istisna edatı getirerek anlamı daha güzel bir şekilde ifade etmiştir.

C. HZ. PEYGAMBERİN ŞİİRE BAKIŞI

Hz. Peygamber'in, edebî zevke sahip olduğu göz önünde bulundurulduğunda, o dönemdeki Arapların kayıt defteri konumunda olan şiir hakkında değişik görüşler beyan ettiği görülür. Onun görüşleri aynı zamanda Kur'ân'ın şâirler hakkında söylediği sözleri de açıklar mahiyettedir. İslâm öncesi şiirde İslâm dininin hoş karşılamadığı yalan sözler, iftira, kişilik haklarına saldırı, aşırı hiciv gibi konularda söylenen şiirleri Kur'ân hoş görmemiş, Hz. Peygamber'in de şâir olamayacağı vurgulanmıştır. Hz. Peygamber

---

117 Bekrî Emîn, *el-Belâgatu'l-'Arabiyye (el-Bedî')*, s. 87.

118 el-Kazvînî, *el-Îzâh fî 'Ulûmi'l-belâga*, Dâru ihyâi'l-'ulûm, Beyrut, 1992, s. 346.

119 el-Husrî el-Kayravânî, *Zehru'l-âdâb ve semeru'l-elbâb*, nşr. Muhammed el-Bicâvî, Dâru'l-ihyâ, Kahire, s. 23; İbn Sınân el-Hafâcî, *Sırru'l-fesâha*, s. 59; el-Kazvînî, *el-Îzâh fî 'ulûmi'l-belâga*, s. 346; er-Râfi'î, *Târihu âdâbi'l-'Arab*, s. 227.

de, bu tür şiirleri uygun görmemiştir. Ona göre *"Gerçeğe uygun şiirler iyi, gerçeğe uygun olmayan, yalan sözler ihtiva eden şiir ise kötüdür*[120]*"*. İslam öncesi dönem şiirinde yalan sözlü şiirler rağbet görmüş hatta teşvik edilmiştir. Muhtemelen Hz. Peygamber, bu görüşün yanlış olduğunu belirtmek amacıyla bu sözü söylemiştir. Yine o, şiiri söze benzeterek, iyisinin ve kötüsünün olabileceğini belirtmiştir[121].

Hz. Peygamber, Araplarda şiirin konumunu şu sözüyle ifade etmiştir.

الشِّعْرُ دِيوَانُ الْعَرَبِ *"Şiir Arapların divanıdır*[122]*"*.

Hz. Peygamber, Arapların şiirdeki durumlarını da şöyle belirtir.

الشِّعرُ كَلامٌ مِنْ كَلامِ العَرَبِ جزلٌ تَتَكَلَّمُ بِهِ فِي بَوادِيها و تَسُلُّ بِه الضَّغَائِنَ

"Şiir, Arapların konuştukları sözdür, akıcıdır, ovalarında onunla konuşurlar ve onunla kinleri yok ederler[123]*"*.

Hz. Peygamber, Arapların şiire düşkünlüğünü ise şu sözüyle ifade eder:

لا تَدَعُ ٱلعَرَبُ الشِّعْرَ حَتَّ تَدَعُ الإبلُ الْحَنِينَ

Deve, yavrusunun özlemiyle bağırıp inlemeyi bırakmadıkça Araplar da şiiri bırakmaz[124].

Hz. Peygamber, şiir dinleyip, zevk almış ve değişik değerlendirmeler yapmıştır. Hz. Peygamber'e, İmru'u'l-Kays (öl. M. 540)'ın şiirdeki konumu sorulunca, Onun iyi bir şair olduğunu ancak cehennemde de şairlere öncü-

---

120 el-Curcânî, *Delâ'ilu'l-i'câz, nşr. Reşîd Rızâ,* Dâru'l-ma'rife, Beyrut, 1978 s. 20; er-Rafi'î, *Târihu âdâbi'l-'Arab,* II, s. 27.

121 er-Rafi'î, *Târihu âdâbi'l-'Arab,* II, s. 27.

122 el-Kuraşî, *Cemheretu eş'âri'l-'Arab,* Dâru'l-kalem, 1987, Muhammed 'Alî el-Hâşimî, s. 146.

123 İbn Reşîk, *el-'Umde,* s. 28, el-Kuraşî, *Cemheretu eş'âri'l-'Arab,* s. 147.

124 İbn Reşîk, *el-'Umde*, I, s. 28.

lük yapacağını belirtmiştir[125]. Hz. Peygamber'in, "İmru'u'l-Kays'*a yetişseydim, yararlanırdım*[126], şeklinde bir rivayeti de vardır.

Bir defasında en-Nâbiga el-Ca'dî (öl. 80/699), kabile heyeti içerisinde gelerek, Hz. peygambere şu şiiri okumuştu: (Tavîl)

بَلَغْنَا السَّمَاءَ مَجْدُنا و جُدوُدُنا و إنَّا لَنَبْغِي فَوْقَ ذالِكَ مَظْهَرًا

Seninle kazandığımız şeref ve gayretlerimiz bizi gökyüzüne çıkardı. Biz bunun üstünde bir iyilik istiyoruz".

Hz. Peygamber, bu iyiliğin ne olduğunu sorunca o da "cennet" demiştir. Hz. Peygamber bu şiiri hem anlam yönünden hem de edebî yönden beğenmiş olmalı ki, devam etmesini istemiş, o da şiirine devam etmiştir. Hz. Peygamber onu, ağzına sağlık diyerek onure etmiştir[127]. Hz. Peygamber, Tarafa b. 'Abd (öl. M. 560)'ın, (Tavîl):

سَتُبْدِي لَكَ الأيامُ ما كُنْتَ جاهِلا و يَأْتِيكَ بِالأَخْبارِ مَنْ لَمْ تُزَوِّد

"Günler, bilmediğin şeyleri sana gösterecek, iyilikte bulunmadığın (azık vermediğin) kimseler sana haber getirecektir".

Beytini dinleyince *"Bu nübüvvet sözlerindendir"* demek suretiyle onun şiirini medhetmiştir[128].

Yine Hz. Peygamber, Hassân b. Sâbit (öl. 44/673) için mescitte şiir okuyacağı bir minber yaptırtmıştır. [129] Hz. Peygamber, Ka'b b. Zuheyr (öl. 24/644)'in *"Bânet suâdu"* ifadesi ile başlayan kasidesini dikkatle dinlemiş,

---

[125] el-Kuraşî, *Cemheretu eş'âri'l-'arab,* s. 163
[126] el-Curcânî, *Delâilu'l-i'câz,* s. 18; Huseyn Hâc Huseyn, *en-Nakdu'l-edebî,* Beyrut, 1996, s. 120.
[127]el-Kuraşî, *Cemheretu eş'âri'l-'arab,* s. 152; Huseyn el-Hâc Huseyn, *en-Nakdu'l-edebî,* s. 119.
[128] el-Curcânî, *Delâ'ilu'l-i'câz,* s. 3.
[129] İbn Reşîk, *el-'Umde,* I, 27.

çok beğenmiş ve ona hırkasını hediye etmiştir. [130] Hz. Peygamber sözlerinde hicvi sevmediği halde müşriklerin kendisini ve İslâm'ı eleştirmeleri üzerine Hassân b. Sâbit gibi müslüman şâirlerden yardım talebinde bulunmuş ve savunma amaçlı hiciv şiirleri söylemelerinde sakınca görmemiştir. [131]

Sonuç olarak, Hz. Peygamber, ne edip ne de şâirdir. Kur'ân'ın indiği Arap toplumunun, edebî yönden ileri düzeyde olmasından dolayı Allah, Hz. Peygambere onları iknâ edecek ileri seviyede dil yeteneği vermiştir. Ayrıca bu toplumda doğup büyüdüğünden, onların dil ve edebî kabiliyetlerini hem fıtrî hem de aralarında yetişerek almıştı. Bu nedenle Hz. Peygamber, muhataplarını ikna etmede dili en güzel şekilde kullanmıştır. Onun kısa ve veciz hadisleri, dil ve edebiyat kaynaklarında şu amaçlarla yer almıştır:

1. Hz. Peygamber'in, dil, şiir, edebiyat vs. ile ilgili konulardaki sözleri,

2. Dil ve edebiyatta şâhid olabilecek gramere uygun, fasih ve edebî hadisler,

3. Edebî bilgi ve sanatların açıklanmasında şâhid olarak gösterilen hadisler.

---

130 İbn Sellâm el-Cumahî, *Tabakâtu'ş-şu'arâ,* neş. Muhammed Şâkir, Leiden, 1913, s. 20; Kaside için bkz. Ka'b b. Zuheyr, Dîvân, Şerh eden: es-Sukkerî, Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, Kahire, 1950, s. 6.

131 İbn Reşîk, *el-'Umde*, I, s. 31.

KLÂSİK ARAP ŞİİRİNDE İNTİHÂL OLGUSU*

GİRİŞ

Klâsik Arap Edebiyatı tarihinde intihâl (aşırma), İslâm öncesi ve sonrası dönemde az rastlanan, Emevîler döneminde nakâiz şâirlerinin birbirlerini intihâl ile suçlamaları ile hızını artıran, Abbâsîler döneminde ise muhdes (yeni) şâirlerin edebî çevreye girmeleri ile büyük artış gösteren bir olgudur.

Abbâsîler döneminde muhdes şâirler denilen Ebû Temmâm ve taraftarları, şiirde edebî sanat ağırlıklı yeni tarz ve üslûb kullanmaları üzerine, kadîm (önceki döneme tâbi olan) şiir taraftarları el-Buhturî etrafında toplanarak, Ebû Temmâm ve arkadaşlarının şiirleri hususunda, yenilikleri kabul etmeme ve yeni olarak gösterilenlerin önceki şiirde de olduğunu, hatta yenilerin eski şiirlerin lafız ve anlamlarını intihâl ettiklerini ortaya koyan çalışmalar yapmışlardır. Bu durum karşısında muhdes şiir taraftarları da el-Buhturî'nin şiirlerindeki intihâllerini tespit eden çalışmalar başlatmışlardır.

İntihâl konusunda aşırılıklar ortaya çıkınca, orta yolu bulmaya çalışan eleştirmenler, konu ile ilgili metodolojik kurallar ortaya koymuşlardır. Bu dönemden itibaren, edebî eleştirinin en önemli konularından biri olmuştur. İntihâl, müstakil belâgat kitaplarında da bedî' sanatlarının sonunda ek ola-

* Bu makale aşağıdaki dergide yayımlanmıştır: Özdoğan, M.Akif, "Klâsik Arap Şiirinde İntihâl Olgusu" Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yıl:3, Sayı:5, 2005.

rak yerini almıştır. Klâsik şiirde intihâl ile ilgili onlarca isim üretilmiş ve bunların en kapsamlısı da *serika* (çoğ. serikât) kavramı olmuştur. *Serika* kavramı İslâm öncesi *intihâl* ise Emevîler döneminden itibaren kullanılmıştır.

İNTİHÂL VE SERİKA KAVRAMININ ANLAM ALANI

Bu kavramların tanımını Arapça kaynaklardan vermeden önce günümüzde yapılan tariflere bir göz atalım. İntihâl, birinin eserini bütünüyle veya kısmen alıp kendine mal etme anlamına gelmektedir. İntihal etmek, edebî hırsızlık yapmak, başkalarının eserlerini kendine mal etme, başkasına ait bir edebiyat eserini (özellikle şiir) tamamen veya kısmen kendisinin gibi göstermek gibi anlamları da vardır[1].

Bilimsel çalışmalarda intihâl ise, sözlük anlamına uygun olarak *"başkalarının düşüncelerini, görüşlerini bilgi kaynağını bildirmeden ve atıfta bulunmadan bilinçli olarak ya da farkında olmadan alıp kullanmak ve kendi görüşü gibi sunmak"* şeklinde tarif edilmektedir. İntihâli, bir yazının tamamını veya bir kısmını kaynak belirtmeksizin yapılan biçimsel aşırma; birinin görüşlerini dilsel ve yapısal anlatımını değiştirerek aşırma şeklinde ele almak mümkündür[2].

Türk edebiyatında *intihâl* kelimesi *"Edebiyatta birinin yazı veya şiirini kendisinin gibi gösterme*[3] *"* anlamında kullanılmaktadır. Nitekim Tâhir'ül-Mevlevî, *"Edebiyat Lügatı"* adlı eserinde intihâli, *"Başka bir şâirin sözünü benimsemekdir (aşırma) ki müteşâirlerin (şâir geçinenlerin) tutuldukları bir hastalıktır"*, şeklinde tarif ederek *"Böylelerine "düzd-i sühan" yani "söz hırsızı", yaptıklarına da "intihâl-i şi'r" yani şiir çalmak"* denildiğini belirterek *Sünbülzâde Vehbî'nin, meşhur "Sühân" kâsîdesinde böyleleri için:*

İntihâl-i şi'r edene kat'-i zebân lâzımdır

---

1 Meydan Larousse, *İntihâl maddesi*, Meydan yay., İstanbul, VI, 352.

2 İntihâl, http// www.fbe.mefu.edu.tr//intihal/intihal.thm. Erişim tarihi: 07.10.2005

3 İskender Pala, *Ansiklopedik Dîvân Şiiri Sözlüğü*, Kültür Bak. yay., Ankara, 1989, I, 497; Seyit Kemal Karaalioğlu, *Türkçe ve Edebiyat Sözlüğü*, Okat yay., Ankara, 1967, 81.

Böyledir şer'-i belâgatta fetâvây-ı sühân

(Şiir intihâli yapanların belâgat kanunlarına göre dillerinin kesilmesi lazımdır).

Hükmünü verdiğini belirtir"[4]. Belâgat kurallarına göre intihâl yapanların dilinin kesilmesi mecâzi bir ifâde olup, *şâirin diğer şâirler çevresinden dışlanması* şeklinde anlamak mümkündür. Nitekim Emevî şâirlerinden el-Ferezdak (112/730)'ın, *"en iyi intihâl, el kesilmesinin olmadığı intihâldir[5]"*, sözü şiir intihâlinde maddi cezasının olmadığına işaret eder.

Günümüzdeki Arapça belâgat lügatlerinde *serika* kavramı ile *intihâl* kavramlarının[6] tarifi sade bir tarzda *"bir şâirin başka bir şâirin şiirini alıp, kendisine mâl etmesi"* şeklinde küçük farklılıklarla aynı anlamda kullanılmaktadır. Arapçada aşırma anlamında kullanılan intihâl ve serika kavramları Türkçede de intihâl ve sirkat olarak kullanılmaktadır. Çalışmamızda serika, sirkat kelimeleri yerine dilimizde de kullanılan intihâl kelimesini kullanacağız. Bu bağlamda kullanacağımız intihâl kelimesi, Klâsik Arap şiirindeki serika'nın tamamını kapsamaktadır.

Klâsik Arap Edebiyatı'nda *intihâl* kelimesi *şiir aşırması* konusunda kullanılmakla birlikte *serika* (ç. serikât) kelimesi daha yaygın olarak kullanılmıştır. Klâsik dönemde aşırma olgusu, es-Serikâtu'ş-şi'riyye adı altında ele alınmıştır. Çağdaş yazarlar arasında, hem şiir, hem de diğer söz aşırmalarını *es-serikâtu'l-edebiyye* adıyla kullananlar da vardır[7]. Nitekim Bedevî Tabâne'nin *"es-Serikâtu'l-edebiyye"* si[8], 'Abdul'azîz el-Hanevî'nin *"Dirâse havle's-serikâti'l-*

---

[4] Tahir'ül-Mevlevî, *Edebiyat Lügatı,* Enderun Kitâbevi, İstanbul, 1973, 67.

[5] eş-Şâhid el-Bûşeyhî, *Mustalahâtu'n-nakdi'l-'Arabî,* Dâru'l-Kalem, 1993, *287.*

[6] el-Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-'ayn,* N-h-l ve S-r-k maddesi, neş. Mehdî el-Mahzûmî-İbrâhîm es-Samarrâ'î, el-Muessesetu'l-a'lâmî, Beyrut, 1968; Ahmed Matlûb, *Mu'cemu'l-mustalahâti'l-belâgiyye ve tatavvurihâ,* Matba'atu'l-mecâmi'il-'ilmiyye, Irak, karş: intihâl: I, 323, serika: III38; eş-Şâhid el-Bûşeyhî, *Mustalahâtu'n-nakdi'l-edebî,* 287.

[7] İsmail Durmuş, "İntihâl" mad., *T.D.V.,* XXII, 347.

[8] Bkz. Bedevî Tabâne, *es-Serikâtu'l-edebiyyye,* Nehdatu Mısr, Kahire, tsz., 32.

edebiyye" adlı eserleri bunlar arasındadır. Bu dönemde *serika* kavramı ile intihâl kavramı eş anlamlı olarak kullanılmakla birlikte; *İntihâl* ile *"başkasına ait bir sözü lafız ve anlamı ile aşırma"* kastedilirken; *serika* ile *"ahz, ictilâb, nesh, mesh, selh, açık ve gizli intihâl, iyi intihâl gibi kavramları içine alan ve bir kısmı intihâl kabul edilmeyen bir olgu"* ifâde edilmiştir.

İNTİHÂLİN TARİHÎ GELİŞİMİ

Klâsik Arap şiirinde intihâl olgusunun tarihi süreç içerisinde geçirmiş olduğu değişiklikleri ortaya koymak için semantik yöntemden[9] yararlanacağız. Bu açıdan, intihâl kavramının İslâm öncesi, Sadru'l-İslâm (İslâm'ın doğuşundan Emevilere kadar olan dönem), Emevîler (41/661-132/750) ve Abbâsîler (132/750-656/1258) döneminde gelişimini kısaca ele alacağız.

İSLÂM ÖNCESİ VE SADRU'L-İSLÂM DÖNEMİNDE İNTİHÂL

Arap Edebiyatı'nda şiir intihâli İslâm öncesi dönemden itibaren var olup, eşya hırsızlığına benzetilmiş[10], şâirler intihâli kusur kabul etmiş ve kendilerinde böyle bir özelliğin olmadığını vurgulamışlardır. Bu dönem şâirlerinden Tarafe b. ʻAbd (m. 560), şiir intihâli yapmadığını ve insanların en kötüsünün şiir intihâlinde bulunan olduğunu veciz bir şekilde şöyle vurgulamıştır[11]. (Basît):

ولا أُغير على الأشعارِ أَسْرُقُها   غَنيِتُ عَنْهَا و شَرُّ الناسِ مَنْ سَرَقَا

---

[9] Semantik yöntem için Bkz. Toshihiko Izutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, Yeni Ufuklar neş., çev. Süleyman Ateş, İstanbul, tsz., 15; F.R. Palmer, *Semantik,* çev. Ramazan Ertürk, Kitâbiyât, Ankara, 2001.

[10] Muhammed ʻAzzâm, *Mustalahâtun nakdiyye,* Menşûrâtu vezâreti's-sekâfe, Dimeşk, 1995, 279.

[11] Tarafe b. ʻAbd, *Dîvân, neş* . Kerîm el-Bustânî, Dâru sâdır, Beyrut, tsz., 70; Muhammed es-Seyyyid el-Hadîdî, *es-Serikâtu'ş-şi'riyye beyne'l-Âmidî ve'l-Curcânî,* Mansûre, 1997, 16.

"Ben aşırarak şiir intihâli yapmam. Buna ihtiyacım da yok. İnsanların en kötüsü intihâl yapanıdır".

Tarafe, bu şiirinde önce "igâre daha sonra serika kelimesini kullanarak başkasının şiirini intihâl etmediğini belirtmiştir. İgâre kavramı, *"büyük ve meşhur bir şâirin diğer bir şâirin orijinal ve hoş anlamlarını alıp, kullanması*[12]*"* anlamına gelmektedir.

İslâm öncesi dönemde İmru'u'l-Kays (m. 540) ile Tarafe b. 'Abd (m. 560); el-A'şâ (7/628) ile en-Nâbiga (m. 604); Evs b. Hacer (vefatı hicretten önce) ile Zuheyr b. Ebî Sulmâ (m. 610) birbirlerinin şiirlerini intihâl ettikleri rivâyet edilmektedir[13].

Bu dönemde yapılan şiir intihâli ile ilgili en çok kullanılan örnek, İmru'u'l-Kays ile Tarafe b. 'Abd'in aşağıdaki beyitleridir. Tarafe'nin İmru'u'l-Kays'tan intihâl ettiği rivayet edilen bu beyitler, lafız ve anlam olarak aynı, sadece son kelimeler farklı olup, bu kelimeler de aynı anlamda kullanılmıştır.

İmru'u'l-Kays[14], (Tavîl):

وقوفا بها صَحْبي عليَّ مَطِيَّهُمْ   يقولون لا تَهلكْ أسى وتجمَّلِ

"Arkadaşlarım orada develerini durdurarak bana, kendini hüzün ve kedere bu kadar kaptırma, sabırlı ol, diyorlardı".

Tarafe[15]*, (Tavîl):*

وقوفا بها صَحْبي عليَّ مَطِيَّهُمْ   يقولون لا تَهلكْ أسى وتجلَّدِ

---

[12] İbn Reşîk, *el-'Umde fî mehâsini'ş-şi'r ve âdâbihî ve nakdih,* neş. Muhyiddîn Abdulhamîd, Dâru'l-cîl, Beyrut, 1972, II, 284.

[13] Ahmed Matlûb, *Mu'cemu'l-mustalahâti'l-belâgiyye ve tatavvurihâ,* III, 38.

[14] İmru'u'l-Kays, *Dîvân,* neş. Hannâ el-Fâhûrî, Dâru'l-cîl, Beyrut, 1989, 27.

[15] Tarafe b. 'Abd, *Dîvân*, 19.

"Arkadaşlarım orada develerini durdurarak bana, kendini hüzün ve kedere bu kadar kaptırma, sabırlı ol, diyorlardı".

Bir kısım edebiyat tenkitçilerine göre Tarafe, bu beyti İmru'u'l -Kays'tan intihâl etmiştir. Ancak bu intihâl ithamı el-Kâdî el-Curcânî (392/1002) gibi tenkitçiler tarafından *tevârud* kavramı ile hafifletilmiştir[16].

Tevârud;*"Aynı dönemde yaşayan iki şâirden birinin söylediği şiiri, diğer şâirin bunu duymadan zihnine, gönlüne doğarak söylemesi"*[17] anlamına gelmektedir. Ünlü dilci Ebû Amr b. el-'Alâ (154/774)'ya *"iki şâirin lafız ve anlamı aynı olan şiir söylemesi mümkün müdür"*, diye sorulunca, *"İki şâirin aklına aynı lafız ve anlam gelebilir*[18]*"* diyerek tevârud kapısını aralamıştır. Edebiyat kaynaklarında meşhur şâirlerin tevârud yolu ile benzer şiir söylemelerine ilişkin pek çok örnek bulmak mümkündür. Eğer bu beyitlerin tevârud yolu ile söylenmediği tespit edilirse, intihâl olduğu söylenir. el-Kazvînî (739/1338) bu konuda daha ihtiyatlı olunması gerektiğini şöyle belirtir: *"Lafız ve anlamda şâirin ittifakının rastlantı olması da mümkündür. İkincinin birinciden intihâl ettiği bilinmediği takdirde falan şâir şöyle dedi, filan şâir de ondan önce şöyle demiştir, denilir*[19].

İbn Reşîk (456/1063) İmru'u'l-Kays ve Tarafe'ye nisbet edilen beyitler hakkında şu değerlendirmeyi yapmıştır: *Tarafe, 'Amr b. Hind döneminde yaşamış 20 yaşında bir delikanlıydı. İmru'u'l-Kays ise el-Munzir el-Ekber döneminde yaşamıştır. Bu nedenle bu iki şâir aynı dönemde yaşamamışlardır. Aynı dönemde yaşamadıkları için tevârud de söz konusu olamaz . Ayrıca Tarafe'ye nisbet edilen bu beytin ona ait de değildir*[20]*"*.

---

[16] el-Kâdî el-Curcânî, *el-Vesâta beyne'l-Mutenebbî ve husûmihî*, neş. Muhammed el-Bicâvî, Kahire, 1945, 183; Usâme b. Munkiz, *el-Bedî' fi'l-bedî'* , neş. Ali Muhennâ, Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, Beyrut, 1987, 310.

[17] Ahmed Matlûb, *Mu'cemu'l-mustalahât,* II, 378.

[18] İbn Reşik, *el-'Umde,* II, 289.

[19] Hatîb el-Kazvînî, *Telhîsu'l-miftâh,* yayına hazırlayan: Nevzat H. Yanık-Mustafa Kılıçlı-Sadi Çöğenli, Huzur yay., İstanbul, tsz., 255-258.

[20] İbn Reşîk, *el-'Umde,* II, 289.

Kaynaklarda Kuseyyir ‘Azze (105/723) ile Cerîr’e (110/729) ait lafız ve anlamı aynı olan bir beyitte de tevârud olduğu bilgisi yer almaktadır[21].

Sadru’l-İslâm döneminde intihâl olgusunun pek gündeme gelmediği görülmektedir. Ancak Hassân b. Sâbit (44/673) gibi hem İslâm öncesi hem de Sadru’l-İslâm döneminde yaşayan şâirler intihâl yapmadıklarını belirtmişlerdir. Hassân b. Sâbit (44/673), şiir intihâli yapmadığını ve zaten buna ihtiyacı olmadığını şu beyitte güzel bir şekilde ifâde etmiştir[22]. (Kâmil):

لا أسرقُ الشعراءَ ما نَطَقوا   بل لا يُوافقُ شعرَهم شعري

“Şâirlerin söyledikleri sözleri intihâl etmem, zira onların şiirleri benim şiirlerime göre değildir”.

Bu dönemlerde intihâl konusu fazla gündeme gelmese de şâirler intihâlin aşırma ve hırsızlıkla aynı olduğunu kabul etmişler ve intihâl ithamı ile karşılaşmaktan endişe etmişlerdir.

EMEVİLER DÖNEMİNDE İNTİHAL

Emeviler döneminde Irak’ta el-Ferezdak (112/730), Cerîr (114/732) ve el-Ahtal (92/710) arasında birbirlerini hicveden nakâiz şiir türü ortaya çıkmıştı[23]. Bu şâirler kendi aralarındaki husumetten dolayı birbirlerini intihâlle itham edip; kendilerini intihâl ithamından aklamaya çalışmışlardır.

Bu dönem şâirlerinden el-Ferezdak, şiir intihâli ithamına en çok maruz kalan şâirdir. el-Asma‘î (216/813)’nin onun şiirlerinin onda dokuzunun in-

---

[21] Ahmed Matlûb, *Mu‘cemu’l-mustalahâti’l-belâgiyye*, II, 378.

[22] Hassân b. Sâbit, *Divân*, neş.Yûsuf ‘Îd, Dâru’l-cîl, Beyrut, 1992, 161.

[23] Bedevî Tabâne, *Dirâsâtun fi’n-nakdi’l-edebî*, 100; Muhammed el-Berâzî, *en-Nakdu’l-edebiyyi’l-kadîm*, Muessesetu’r-risâle, Beyrut, 1987, 105.

tihâl olduğunu belirtmesi[24] de bunu göstermektedir. Yine kaynaklarda aşağıdaki vâkıa el-Ferezdak'ın intihâl ettiğini gösteren en yaygın rivayetlerden biridir: Şâir Cemîl Buseyse (82/701), bir topluluğa şiir inşâd ederken, el-Ferezdak oraya yaklaşarak Cemîl'in şiirlerini dinlemeye koyulur. Cemîl aşağıdaki şiiri okuyunca[25]: (Tavîl):

نَسيرُ أمام الناس والناس خلفنا   فإن نحن أومأنا إلى الناس وقَّفوا

"İnsanlar arkamızda olduğu halde biz onların önünden yürürüz. Biz onlara işaret edince dururlar".

el-Ferezdak, bağırarak *"bu şiir benimdir"*, der. Cemîl de *"hayır, benim şiirimdir"* diyerek onun fikrini reddeder. el-Ferezdak, bu duruma aldırış etmez ve Cemîl'in beytini intihâl ederek oradan ayrılır[26].

el-Ferezdak, Cemîl'în bu beytini aşağıdaki hale getirir[27]: (Tavîl):

ترى الناس ما سرنا يسيرون خلفنا   وإن نحن أومأنا إلى الناس وقَّفو

"Yürüdüğümüzde insanların da arkamızdan yürüdüklerini, onlara işaret ettiğimizde durduklarını görürsün".

İbn Reşîk, el-Ferezdak'ın Cemîl Buseyne'nin bu beytini zorla aldığını belirterek, buna igâre denildiğini ifâde eder[28].

---

24 el-Asma'î, *Kitâbu Fuhûleti'ş-şua'râ,* neş. Charles C. Torrey, Dâru'l-kitâbi'l-cedîd, 1971, 19; el-Merzubânî, el-*Muveşşah,* neş. Muhammed 'Alî el-Bicâvî, Nehzatu Mısr, Beyrut, tsz., 146.

25 Cemîl, *Dîvân,* Dâru sâdır, Beyrut, *1966,* 85.

26 el-İsfehânî, *el-Egânî,* IX, neş. Muhammed el-Gırbâvî, el-Hey'etü'l-Mısriyye, 1993, 341; el-Merzubânî, el-*Müveşşah,* 145.

27 el-Ferezdak, *Dîvân*, II, neş. Mecîd Tarâd, Dâru'l-kitâbi'l-'Arabî, Beyrut, 1992, 82.

28 İbn Reşîk, *'Umde,* II, 284.

el-Ferezdak, aşağıdaki beytinde şâir Cerîr'in şiir intihâl etmesini, kendi babasını bırakıp başkasını baba olarak kabul etmesine benzetmiştir [29]. (Kâmil)

إنَّ استراقَك يا جريرُ قصائدي   مِثْل ادّعاءٍ سوى أبيك تَنَقُّل

"Ey Cerîr, benim kasidelerimi çalman, kendi babanı bırakıp başka birini baba kabul etmen gibidir".

el-Ferezdak, aşağıdaki beytinde, Cerîr (110/729)'e şiirlerini intihâl ettiği ithamında bulunarak *"tenahhul"* kavramını kullanır[30] : (Kâmil)

لَنْ تُدْرِكُوا كَرَمِي بِلُؤْمِ أبيكُمُ   وأوابِدِي بِتَنحُّلِ الأشعارِ

"Babanızın asaletsizliğini kurtarmak için şiir çalarak soyluluğuma ve şahane kasidelerimin düzeyine ulaşamazsınız".

el-Ferezdak, el-'Ubeyl b. el-Ferh hakkında *"şiirlerinde intihâl (serûk) vardır"* ifâdesini kullanarak[31] intihâl olayını benimsemediğini belirtmektedir.

Cerîr de aşağıdaki beytinde intihâlden uzak olduğunu belirterek; intihâl çeşitlerinden *"ictilâb"* kavramını kullanır[32]. (Vâfir)

ألم تُخبرْ بِمَسْرِحِيَ القوافي   فلا عِياّ بهنَّ و لا اجتلابا

"Benim uyumlu ve güzel kafiyelerim şiirdeki durumumu haber vermiyor mu? Ben kafiyede zorlanmam ve kafiye için kimsenin şiirini intihâl etmem".

İctilâb kavramı, bu beyitte intihâl anlamına gelmekle birlikte intihâlin kavramlaşma sürecinde *ictilâb, "Bir şâirin, diğer şâirin beytini beğenip; örnek*

---

[29] el-Ferezdak, *Dîvân*, II, 215.
[30] el-Ferezdak, *Dîvân*, I, 393.
[31] el-Isfehânî, *el-Egânî*, XXII, neş. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhîm, el-Hey'etu'l-Misriyye, Kahire, 1992, 340.
[32] Cerîr, *Dîvan*, Dârü sâdır, Beyrut, 1960, 57; eş-Şâhid el-Bûşeyhî, *Mustalahâtu'n-nakdi'l-arabî*, 292.

için (mesel) nakletmesi"[33] *a*nlamını kazanmıştır.

Nakâiz şâirlerinden el-Ahtal bir şiirinde *"sözümde intihâl yoktur*[34]*"* ifâdesini kullanarak, kendisinin intihâl yapmadığını belirtmiştir. Ancak kaynaklarda el-Ahtal'a atfedilen *"Biz şâirler, lafız intihâlini daha çok yaparız*[35]*"* sözü onun da intihâlden uzak durmadığı fikrini vermektedir. Cerîr ise, el-Ferezdak'ın ithamına maruz kalmasına karşın; o dönemi çok iyi tanıyan el-Asma'î, Cerîr'in *"otuz kasidesini inceledim, sadece yarım beytinde intihâl buldum*[36] *"*, şeklinde olumlu görüş belirtmiştir. Ancak el-Kâdî el-Curcânî'nin intihâlin çok eskiden beri süregelen bir sorun olduğunu ifâde etmesi[37] de şâirlerin başka şâirlerin lafız ve anlamlarını kullanmaktan geri duramadıkları bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır[38].

Şâir İbn Mukbil (25/645) de intihâl anlamında "serikât" kavramını muhatabını şiir intihâlinde beceriksizlikle suçlamasında kullanmıştır[39]. (Tavîl)

وأما سُرَاقاتُ الهجاءِ فإنّها　　　كلام تَهاداه اللِئام تَهادِيا

"Onun hiciv konusunda yaptığı intihâller, adi kişilerin yapacağı iştir".

ABBÂSÎLER DÖNEMİNDE İNTİHAL

Abbâsîler döneminde edebiyat tarihi ve edebî eleştiri eserlerinin yazılmaya başlanmasıyla birlikte, intihâl olgusunun kaynaklarda yer yer ele alınmaya başlandığı görülür. Muhdes şâirlerin öncüsü Ebû Temmâm (231/845) edebî sahada önemli tesirler bırakıncaya kadar bu konu normal

---

33 Ahmed Matlûb, *Mu'cemu'l-mustalahât,* I, 52.
34 Bkz. el-Ahtal, *Dîvân,* neş. Mehdî Nâsıruddîn, Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, Beyrut, 1986, 270.
35 el-Merzubânî, *el-Muveşşah,* 186.
36 el-Asma'î, *Kitâbu Fuhûleti'ş-şua'râ',* 19.
37 el-Curcânî, *el-Vesâta,* 214.
38 Bkz. el-Merzubânî, *el-Muveşşah.*
39 İbn Mukbil, *Divân,* neş. A. İhsan Türek, T.T.K. basımevi, Ankara, 1967, 161.

bir seyirde gelişme gösterir[40]. Muhdes şâirler döneminde intihâlin alanı çok genişleyerek edebî eleştirinin konusu oldu. Daha sonraları da müstakil belagat kitaplarının son bölümünde geniş olarak ele alındı.

el-Asma'î (216/813) *Kitâbu Fuhûleti'ş-şua'ra', adlı* eserinde şiir intihâlini ele aldığı şâirlerin özelliklerini anlatırken intihâl yapan şâirleri de belirtir: *"Tufeyl (8/629) bana göre İmru'u'l-Kays'tan daha iyi şâirdir, ancak Tufeyl onun şiirlerinden ahz (intihâl) etmiştir"* diyerek Tufeyl'in intihâl kusurunun olduğunu ifâde eder. Ama el-Asma'î, fuhûl (seçkin) şâirlerin intihâl etmesini büyük kusur görmez[41].

İbn Sellâm (231/845), *Tabakâtu'ş-şu'arâ'* adlı eserinde şâirlerin özelliklerini belirtirken, intihâl yapan şâirleri de zikreder. Genellikle *ahz* (alma) kavramını kullanır. Karâd b. Haneş'i anlatırken şiirde *igâre* yaptığını belirtir[42]. İbn Sellâm, ictilâb kavramını da kullanır. *"ez-Zibrikân'ın en-Nâbiğa'nın bir beytini ahz ederek, ilave yaptığını; ancak bunu ictilâb etmeyip, atasözü gibi kullandığını"* belirtir. İbn Sellâm, Arapların genellikle bunu yaptığını da ifâde eder[43]. el-Asma'î ve İbn Sellâm ile birlikte *serika* ve *intihâl* kavramlarının daha hafif bir kavram olan *ahz* kelimesinin kullanılmaya başlandığı görülür.

İbn Kuteybe (276/889) de *eş-Şi'r ve'ş-şu'arâ'* adlı eserinde İbn Sellâm gibi intihâlleri (ahz) olan şâirleri belirtir. Müşterek anlamlardan bahsederek, anlamlara ilave yapılan intihâli açıklar. İntihâl edilen şâirin önce gelme üstünlüğü, intihâl edenin de ilave üstünlüğünün olduğunu belirtir[44]. İbn Kuteybe, intihâl konusunda *ahz* kelimesini kullanır ve *tevârud* yolu ile şiirlerin birbirine benzeyebileceği ihtimalini göz önünde tutarak, aynı dönemde yaşayan iki

---

[40] Tâhâ Ahmed İbrâhîm, *Târihu'n-nakdi'l-edebî 'inde'l-'Arab,* Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, Beyrut, 1985, *161.*

[41] el-Asma'î, *Kitâbu Fuhûleti'ş-şu'arâ'*, 10.

[42] İbn Sellâm, *Tabakâtu'ş-şu'arâ',* neş. el-Lecnetu'l-câmi'iyye, Dâru'n-nehdati'l-'arabiyye, Beyrut, 147.

[43] İbn Sellâm, *Tabakâtu'ş-şu'arâ'*, 17.

[44] İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve'ş-şu'arâ',* neş. A. Muhammed Şâkir, Dâru'l-me'ârif, Kâhire, 1966, 13.

şâirin şiirlerinin hangisinin intihâl olduğunu söylemek mümkün olmadığını belirtir[45].

el-Câhiz (255/869) ise, intihâl konusuna lafız-anlam ilişkisi çerçevesinde bakmış; intihâlin lafızda olup, anlamda olmayacağını şu sözleriyle vurgulamıştır: "*Önce gelen şâirin yaptığı güzel ve yerinde teşbihleri, kullandığı ilginç, hoş ve orijinal anlamları, lafızları değiştirmek suretiyle daha sonra gelen şâirler bir kısmını veya tamamını intihâl eder. Lafızlar dışında anlamları alma hususunda kendilerinde hak görürler. Zaten anlam konusunda öncekinin sonrakine göre sahiplenme hakkı yoktur. Anlam öncekilerin de sonrakilerin de aklına gelebilir*[46].

İbnu'l-Mu'tezz (296/908) de *el-Bedî'* adlı eserinde intihâlden bahsetmemekle birlikte bu eserinde muhdes şâirlerin bedî' sanatlarında yaptıkları yeniliklerin yeni ve orijinal olmadığını belirterek, kadîm şiir taraftarlarını muhdes şâirlerin şiirlerini incelemeye ve intihâllerini bulmaya yönlendirir[47]. İbnu'l-Mu'tezz, *Serikâtu'ş-şuarâ* ve *Risâletu'n fî mehâsini'ş-şi'ri Ebî Temmâm ve'l-Buhturî*[48] adlı eserinde intihâl konusunu ele alır.

İNTİHÂLİN EDEBÎ ELEŞTİRİNİN KONUSU OLMASI

Abbâsiler döneminde tercüme faaliyetleriyle Yunan, İran, Hint biliminden yararlanılmasının yanı sıra; bilginler Kurân, hadis, fıkıh ve usulü, dil, edebiyat konularında değişik araştırma ve incelemeler yapmışlar, bu çalışmaların neticesinde ilmî aktiviteler gelişme göstermiştir[49]. Bu gelişmeler edebî alanda ve şiirde kısa sürede etkisini göstermiştir.

Bu dönemde Ebû Nuvâs (198/813), Ebû Temmâm (231/845) gibi şâirler

---

45 Tâhâ Ahmed İbrâhîm, *Târihu'n-nakdi'l-edebî 'inde'l-'Arab, 160.*

46 el-Câhiz, *Kitâbu'l-Hayavân,* III, neş. 'Abdusselâm Muhammed Hârûn, Dâru'l-cîl, Beyrut, 1996, 311.

47 bkz. İbnu'l-Mutezz, *Kitâbu'l-bedî'*, nşr. Ignatius Kratchkovsky, Londra, 1935.

48 Şevkî Dayf, *en-Nakd, Dâru'l-me'ârif, Kahire, 1954,* 77.

49 Tâhâ Ahmed İbrâhîm, *Târihu'n-nakdi'l-edebî 'inde'l-'Arab,* 107.

yeni bir şiir türü geliştirip, aklî anlamlar kullanmış ve uzak hayallerin tasvirini yaparak; bunlara uygun lafızlar kullanmışlardır[50]. Sanata ağırlık veren yenilikçi ekol, Ebû Temmâm'la ileri bir düzeye ulaşmıştır. Ancak bu ekolün mensupları tıbâk, tecnîs, istiâre gibi bedî' sanatlarında aşırı gitmişler ve şiirde süse önem vermişler, anlaşılması zor ifâdeler kullanmışlardır[51]. Muhdes şâirlerin katkılarıyla şiir zirveye ulaşmıştır[52].

Muhdes şâirlerin önceki döneme ait anlam ve ifâdeleri yeni bir tarzda ele almaları, eski dönem taraftarlarının bunların şiirlerindeki lafız ve anlamların eskisinden farklı olmayıp, orijinal bir özelliğinin bulunmadığını ve öncekilerin söz ve şiirlerinden intihâl olduğunu belirten çalışmalar yapmalarına yol açmıştır[53]. Bu tartışma İbnu'l-Mu'tezz'in *el-Bedî'* adlı eserini te'lif ederek; eski şiire bağlılığı ve bedî' sanatlarının Kur'ân, hadis ve eski şiirde de olduğunu vurgulaması ile başlamıştır[54].

Bu ekol mensupları, bedî' sanatlarının bir kısmında temayüz etmelerine karşın, Ebû Temmâm bu sanatların tümünde ileri düzeye ulaşmıştır. Her yeni taraftarında olduğu gibi Ebû Temmâm'ın da hasımları olmuştur[55]. Ebû Temmâm, bedî' sanatlarını zirveye taşımakla birlikte, bu sanatları uygulamada aşırı gitmiş, felsefî fikir ve kavramlara yer vermiştir[56]. Bu durumdan rahatsız olan eski şiir taraftarları Ebû Temmâm'ın öğrencisi şâir el-Buhturî (284/897)'ye destek vermiş ve Ebû Temmâm'ın kusurlarını ve intihallerini

---

50 'Abdulmuttalib Mustafâ, *İtticâhâtu'n-nakd,* 109; Muhammed Seyyid el-Hadîdî, *es-Serikâtu'ş-şi'riyye,* Mansûre, 1995, 3.

51 Zekî el-'Aşmâvî, *Kadâyâ'n-nakdi'l-edebî,* Dâru'ş-şurûk, Beyrut, 1984, 342.

52 Tâhâ Ahmed İbrâhîm, *Târihu'n-nakdi'l-edebî 'inde'l-'arab*, 135.

53 'Abdulmuttalib Mustafâ, *İtticâhâtu'n-nakd,* Dârü'l-Endelus, 1984, 109; Muhammed Seyyid el-Hadîdî, *es-Serikâtu'ş-şi'riyye,* 3.

54 Şevkî Dayf, *en-Nakd,* Dâru'l-me'ârif, Kahire, 1984, 77.

55 Ahmed Emîn, *Ahbâru Ebî Temmâm Adlı Eserin Önsözü,* 4. es-Sûlî, *Ahbâru Ebî Temmâm,* neş. 'Abduh 'Azzâm-Nazîru'l-İslâm el-Hindî, Matba'atu't-te'lîf, Kahire, 1937.

56 Şevkî Dayf, *en-Nakd,* 77; 'Abdulmuttalib Mustafâ, *İtticâhâtu'n-nakd,* 109.

tespit etmeye koyulmuşlardır[57]

Ebû Temmâm dışındaki muhdes şâirler genellikle[58] şiir intihâli ile suçlanmaz iken, onun intihali ile ilgili çok miktarda kitap yazılmasını ona duyulan kıskançlık nedeni ile açıklamak mümkündür[59]. Ebû Temmâm'dan kısa bir süre sonra yenilikçi özelliğinden dolayı şâir el-Mutenebbî hakkında da çok sayıda eser telif edilerek kusurları ve intihâlleri ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır. Muhdes şâirler döneminde şiir intihâli, edebî eleştirinin en önemli konularından birisi olmuş, bu konu ile ilgili kavramlar ve kurallar ortaya konulmuştur. Bu dönemde edebî tenkitçilerden bir kısmı muhdes şâirlere yapılan intihâller karşısında objektif tavır sergilerken; bir kısmı da subjektif davranmışlardır. Objektif davranan edip ve tenkitçiler günümüze kadar etkisini sürdürecek ölçüler geliştirmişlerdir.

Muhdes ve kadîm şâirlerin etkisi altında eser te'lif eden edebiyatçıların görüşlerini ele alalım.

İbn Vekî' (306/916)[60], *"el-Munsif"* adlı eserinde intihâl konusunda şâirleri rahatlatıcı bir durum sergiler. Lafız ve anlamın aynen alınmasının *intihâl* olacağını, bunun dışındaki alıntıların intihâl olmayıp, mazeret olacağını ve bunların da kusur kabul edilmeyeceğini belirtir. Onun ortaya koyduğu intihâl ruhsatlarını şöyle özetleyebiliriz[61]: *Uzun lâfzı kısa nakletmek, kötü ifâdeyi güzel ifâde etmek, bir anlama farklı anlam katarak yeni anlam ortaya koymak, lâfızları farklı, anlamları aynı olacak şekildeki lâfızlardan yeni lâfızlar türetmek, değişik*

57 Şevkî Dayf, *en-Nakd,* 77; Tâhâ Ahmed İbrâhîm, *Târihu'n-nakdi'l-edebî 'inde'l-'arab, 159.*

58 Ebû Nuvâs da Muhelhil b. Yemût'un *"Serikâtu Ebî Nuvâs"* adlı eserinde intihâl ithamı ile eleştirilmiştir. Ancak Muhelhil dışındaki bir müellifin Ebû Nuvâs'ı bu konuda eleştirmediği görülmektedir.

59 Muhammed Mendûr, *en-Nakdu'l-menhecî,* Dâru'n-nehdati'l-Mısriyye, kahire, 1976, 358.

60 Hayatı ve eserleri konusunda bkz: Musa Yıldız, "İbn Vekî'", *DİA,* XX, 444.

61 İbn Vekî', *el-Munsif fi nakdi'ş-şi'r ve beyâni serikâti''l-Mutenebbî,* nşr. Rıdvân ed-Dâye, Dâru'l-Kuteybe, 1982, 9.

lâfızları bir araya getirerek güzel anlamlar ortaya koymak[62].

İbn Tabâtabâ (322/933)da, *'İyâru'ş-şi'r* adlı eserinde objektif bir tutum sergileyerek, *"bir şâir, kendisinden önceki şâirlerin kullandıkları ortak anlamı kullanır ve bunu daha güzel şekilde takdim ederse, bu ayıp değil, güzel bir durum"* olduğunu belirtir. Lafız ve anlamı olduğu gibi nakletmenin intihâl, anlamı güzel bir üslupla nakletmenin hüsn-ü ahz olduğunu, bunun da şâirin üstünlüğünü göstereceğini belirtir[63].

Muhelhil b. Yemût (334/945), *Serikâtu Ebî Nuvâs* adlı eserinde muhdes şâirlerden Ebû Nuvâs hakkında subjektif tutum sergileyerek; onun şiirlerinin çoğunun başka şâirlerin şiirlerinden intihâl olduğunu belirtip; bu beyitleri medh, hiciv gibi konulara göre ele alır. Eserinin başında *serikât* kelimesini kullanmasına karşın, içerikte genelikle ahz (alma) kelimesine yer verir[64].

Muhdes şâirlerin, özellikle de Ebû Temmâm'ın yanında yer alan es-Sûlî (336/947), Ebû Temmâm hakkında insanların farklı görüşlerde olduğunu, onu öven ve yerenlerin şiiri tam olarak bilmediklerini, halbuki bir şâir hakkında tenkit yapabilmek için geniş bir bilgi birikimine sahip olunması gerektiğini belirterek[65]; tenkitçinin geniş bir bilgi birikimime ihtiyacı olduğunu ifâde ettikten sonra, Ebû Temmâm'ın şiirlerinin başka şâirlere ait olduğunun iddia edildiğini, ancak iddia sahiplerinin delillerinin olmadığını ifade eder[66]. Ebû Temmâm'dan önceki şâirler, kasîdelerinde bir veya iki beyitte *ibdâ'* (orijinal ifade) olgusunu gerçekleştirirken, onun bütün şiirlerinde ibdâ' sanatını gerçekleştirdiğini, ama bu sanattan anlamayanların taraflı olarak onu eleştirdiklerini anlatır[67].

es-Sûlî, *"bir beyit şiir söyleyemeyen, şâirlerin on binlerce söylediği şiirden on*

---

[62] bkz. İbn Vekî', *el-Munsif fi nakdi'ş-şi'r,* 9.
[63] İbn Tabâtabâ , *'İyâru'ş-şi'r,* nşr. 'Abbâs 'Abdussâtir, Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, Beyrut, 1987, 79.
[64] bkz. Muhelhil b. Yemût, *Serikâtu Ebî Nuvâs,* Dâru'l-fikri'l-'Arabî, Kahire, tsz., 31.
[65] es-Sûlî, *Ahbâru Ebî Temmâm,* 6.
[66] es-Sûlî, *Ahbâru Ebî Temmâm,* 6.
[67] es-Sûlî, *Ahbâru Ebî Temmâm,* 38.

tanesini bile ezberleyemeyen kimselerin, Ebû Temmâm'ı tenkit etmeye cesaret ettiklerini" belirterek *"keşke onun kusurları olsaydı da tenkit etseydim"* diyerek Ebû Temmâm'ı kusursuz olarak görürken[68] el-Buhturî'yi de sert biçimde tenkit eder. es-Sûlî, el-Buhturî'nin Ebû Temmâm'dan yaptığı intihâllere geniş yer verir. Bunlardan biri[69]:

el-Buhturî: (Kâmil)

وتديُّن بالبخل حَتَّى خِلتُه   فَرْضا يُدانُ به الاله ويُعْبدُ

"Cimrilikte o kadar ileri gidildi ki cimriliğin Allah'a borç olan ve ibadet edilen bir farz sandım".

Ebû Temmâm: (Kâmil)

بُخْلٌ تَدين بِحلوّهِ و بِمُرِّه   وكأنّه جزء من التوحيد

"Cimrilik tevhidden bir bölümmüş gibi acı ve tatlı halleriyle ona boyun eğersin".

es-Sûlî, intihâl çeşitlerini lafız ve anlam nakli, nesh, ihtidâm, ihtizâ (başkasının anlamını aynen kullanma), terdîd (anlamı daha güzel hale getirme) şeklinde ele alır[70].

el-Âmidî (371/981) ise *el-Muvâzene beyne şi'ri Ebî Temmâm ve'l-Buhturî* adlı eserinde, döneminde el-Buhturî ve taraftarlarının oluşturduğu tabiî şiir ekolü ile Ebû Temmâm ve taraftarlarının oluşturduğu şiir ekolünün bulunduğunu belirterek[71]; bu iki ekolün temsilcilerinin şiirlerini ele alacağını belir-

[68] es-Sûlî, *Ahbâru Ebî Temmâm,* 38.
[69] es-Sûlî, *Ahbâru Ebî Temmâm* 77.
[70] Bkz. es-Sûlî, *Ahbâru Ebî Temmâm;* daha geniş bilgi için: Ahmet Savran, *Abbâsîler Devri Edebiyatında Sûlîler ve Abû Bakr al-Sûlî,* Basılmamış Doçentlik tezi, Erzurum, 1981, 219.
[71] el-Âmidî, *el-Muvâzene beyne Ebî Temmâm ve'l-Buhturî,* neş.Ahmed Sakr, Dâru'l-me'ârif, Kahire, 1961-1973, I, 5.

tir[72]. el-Âmidî, el-Buhturî tarafına meyletmekle birlikte Ebû Temmâm'a da haksızlık yapmaz. İntihalle ilgili görüşleri zaten Ebû Temmâm'ı rahatlatacak durumdadır.

el-Âmidî'ye göre, ortak anlamların alınmasında ve kelimeler birbirine benzese bile anlamların farklı olmasında intihâl olmayıp[73]; orijinal anlamlarda ve bedî' sanatların alınmasında intihâl olur[74]. el-Âmidî, kendi döneminde anlamı farklı benzer lafızların intihâl kabul edilmesinden duyduğu rahatsızlığı dile getirerek, Ebû Temmâm'ın Ebu'l-'Atâhiyye'den intihâl ettiği rivayet edilen beyitleri ele alır:

Ebu'l-'Atâhiyye (211/826): (Tavîl):

إنما الناس كالبهائم فى الرز قِ سواء جُهولهم و الحليم

"İnsanlar rızk taksiminde hayvanlar gibidir, cahiline de akıllısına da pay vardır".

Ebû Temmâm[75]: (Tavîl)

فلو كانت الأرزاق تجرى على الحجا هلكْنَ إذا مِنْ جهلِهِنَّ البهائم

"Rızıklar akıllara göre taksim edilseydi, cahilliklerinden dolayı hayvanlar yok olurdu".

el-Âmidî'ye göre, bu beyitlerde benzer kelimeler kullanılmışsa da anlamları zıttır. Ebu'l-'Atâhiyye, rızkın câhil, akıllı, akılsız ayırt edilmeksizin dağıtıldığını vurgularken; Ebû Temmam ise rızkın akla göre dağıtılmadığını; eğer böyle bir ölçü olsaydı, cahilliklerinden dolayı hayvanların yok olacağını ifâde ederek; bu beyitlerin anlamlarının aynı olmayıp, zıt olduğunu belirt-

72 el-Âmidî, *el-Muvâzene,* I, 5.
73 el-Âmidî, *el-Muvâzene,* I, 128.
74 el-Âmidî, *el-Muvâzene,* I, 291.
75 Ebû Temmâm, *Dîvân,* yay. haz.: Mustafâ Vehbî, Matba'atu'l-Vehbiyye, İstanbul, h. 1292, 143.

miştir[76]. el-Âmidî, bu ve birçok örnekte Ebû Temmâm'a nisbet edilen intihâllerin, intihâl olmadığını açıklar.

el-Âmidî, Muhammed b. 'Alâ es-Sicistânî'nin Ebû Temmâm'ın beyitlerinin sadece üçünün intihâl olmadığını, diğerlerinin intihâl kabul ettiğini ifâde eder. Fakat kendisi bu görüşe katılmaz[77]. el-Buhturî'nin intihâllerinin altı yüz beyit olduğunu ve bunlardan yüzünün Ebû Temmam'dan intihâl ettiğine dair rivayetleri göz önünde bulundurur ve bunları reddetmez. el-Buhturî'nin Ebû Temmam'dan yaptığı intihâllere örnekler verir[78].

el-Merzubânî (384/994) ise, *el-Muveşşah* adlı eserinde, intihâl yapan bir şâirin aynı anlam ve lafızları kullanmasının mazeret olmadığını, ancak anlamı güzelleştirmesi, artırması veya lafızları daha güzel şekilde söylemesi durumunda mazeretinin kabul edilebileceğini; eğer alınan söz diğer beyitten daha kötü ise intihâlle suçlanacağını ifade eder[79].

el-Merzubânî, muhdes şâirlerin şiirlerini reyhana benzeterek, güzel kokusunun geçici olduğunu; kadîm şâirlerin şiirini de misk ve anbere benzetip kokusunun kalıcı olduğunu belirtir. el-Merzubânî, kadîm şiir taraftarlarını tercih etmekle birlikte objektif bir tutum sergileyerek intihal konusunda muhdes şâirleri rahatlatacak ifâdeler kullanmıştır. el-Merzubânî, eserinde muhdes şâirlerin şiirlerini intihal eden diğer şâirleri ortaya koyar. Ona göre Ebû Temmâm ile el-Buhturînin bazı şiirlerinde intihâl görülür[80].

el-Kâdî el-Curcânî (392/1002), el-Mutenebbî (354/965)'nin şiirleri hakkında yapılan eleştirileri objektif bir şekilde değerlendirmek amacıyla *"el-Vasâta beyne'l-Mütenebî ve husûmihî"* adlı eserini te'lif eder. el-Curcânî'ye göre intihâl konusu, basiretli, eleştirmen, seçkin bilginlerin bileceği, herkesin

---

76 el-Âmidî, *el-Muvâzene,* I, 128.
77 el-Âmidî, *el-Muvâzene,* I, 134.
78 el-Âmidî, *el-Muvâzene,* I, 291.
79 el-Merzubânî, *el-Muveşşah,* 366.
80 el-Merzubânî, *el-Muveşşah,* 377-410.

bu konuda söz söyleyemeyeceği bir olgudur. Söz ustası ve şiir tenkitçisi olmayan şiirin kısım ve durumundan anlayamaz, şiirin *gasb, igâre, ihtilâs, ilmâm, mülâhaza* gibi intihâl çeşitlerini ayırt edemez[81].

el-Curcânî intihâl konusunun lafız ve anlamda meydana geleceğini vurgulamakla birlikte anlamda yapılan intihâllere ağırlık verir. Anlamı üç kısımda ele alır ve intihâlin özel anlamlarda gerçekleşeceğini, ortak anlamlarda intihâl olmayacağını belirtir: *Müşterek anlamlar:* Her şâirin ortak olarak kullanabileceği anlamlardır. Güzelliğin güneş ve aya, cömertliğin yağmur ve denize, aptallığın eşeğe, kahramanlığın kılıca benzetilmesi gibi anlamlar insanlar arasında ortaktır. Bu tür anlamları alıp kullanmak intihâl değildir[82]. *Bir şâire ait orijinal bir anlamın yaygınlık kazanarak ortak hale gelmesi:* Genç bir kızın, göz ve boynunun ceylana benzetilmesi, şimşeğin hızlı harekete benzetilmesi gibi anlamlar, bir şâir tarafından ortaya konulmuş, daha sonra diğer şâirler tarafından kullanılmıştır. Yaygın hale gelen anlamlar da ortak anlam kabul edildiğinden intihâl sayılmaz[83].

Özel anlam ise, bir şâirin orijinal bir anlam ortaya koymasıdır. Genç kızın deve kuşu yumurtasına benzetilmesi, yanağın kızarmasının güle, boynun dala benzetilmesi[84], soylu kadınların kuşluk vaktine kadar yatıp, hizmetçilerin taktıkları kuşağı takmaması[85], sevgilinin yanına gizlice yavaş yavaş gidilmesi suyun üzerinde küme küme kabarcıkların yükselmesine benzetilmesi[86], müfâilin[87] eliyle toprak öbeğini ikiye bölmesi, geminin denizde suyu

[81] el-Curcânî, *el-Vesâta beyne'l-Mutenebbî ve husûmih,* 183.
[82] el-Curcânî, *el-Vesâta, 183.*
[83] el-Curcânî, *el-Vesâta, 183.*
[84] el-Curcânî, *el-Vesâta,* 180-200.
[85] İmru'ul-Kays, *Divân,* 40.
[86] İmru'ul-Kays, *Divân,* 61.
[87] İslâm öncesi dönemde mufâil denilen kişi yarışma amaçlı iki öbek toprak oluşturur ve bunlardan birine bir şey saklar, yarışmacılar da saklanan şeyin hangi öbekte olduğunu bulmaya çalışırdı. Tarafe b. ʻAbd, mufâil kelimesini bu anlamda kullanmıştır.

ikiye bölmesine benzetilmesi[88] gibi anlamlar orijinal ve özel anlamlardır. Ancak bu anlamlardan bir kısmı da sonraları kullanıldığından ortak anlam haline gelmiştir. Bu bağlamda orijinal anlamların yaygınlaşması kaçınılmaz görünmektedir.

el-Curcânî, *es-serikâtu'l-memdûhe* kavramını kullanarak ortak ve yaygın anlamı almanın intihâl olmayacağını, hatta övülecek iyi intihâl olacağını belirtir. el-Curcânî ayrıca gizli intihâl yapmanın da güzelliklerinden bahseder. [89].

el-Curcânî, el-Mutenebbî'nin, Ebu'ş-Şîs'ten aldığı beyti latif intihâl olarak değerlendirir[90]. (Kâmil):

أجد الملامة في هواك لذيذة   حبّا لذكرك فَلْيلمْني اللُّوَّم

"Anılmanı sevdiğim için sevgin hususunda yerilmeyi hoş buluyorum. Beni yerenler yersin".

el-Mutenebbî[91]: (Kâmil)

أ أحبّه و أحبّ فيه الملامة   إنّ الملامة فيه من أعدائه

"Ben onu, hakkındaki yergiyi de severek, sever miyim? Onun hakkındaki yerme kendi düşmanlarındandır".

el-Curcânî, Ahmed b. Ebî Tâhir ve Ahmed b. Âmmar'ın Ebû Temmâm; Bişr b. Yahyâ'nın el-Buhturî; Muhelhil b. Yemût'un Ebû Nüvâs ile ilgili intihâl ithamlarında subjektif davrandıkları ve insafsızlık yaptıklarını belirtir. Mühelhil'in Ebû Nüvâs ile ilgili intihâllerini incelerken bunların bir kısmının yer adları ve özel isimler olduğunu belirterek bunun intihâl olmadığını be-

---

[88] Tarafe b. 'Abd, *Divân*, 20.
[89] el-Curcânî, *el-Vesâta, 188.*
[90] el-Curcânî, *el-Vesâta,* 206.
[91] el-Mutenebbî, *Dîvân*, I, 364.

lirtir[92].

el-Curcânî, yine de intihâli kadim bir problem olarak görür ve şâirlerin birbirlerinin anlamlarını aldıklarını, yeteneklerinden yararlandıklarını ve lafızlarını kullandıklarını belirterek bunun kaçınılmaz bir olgu olduğunu vurgulamaya çalışır. el-Mutenebbî hakkında yapılan çalışmalarda ortaya konulan intihâl beyitlerini ele alarak intihâl olup olmadıklarını açıklar. Bir çoğunu intihâl kabul etmezken; bir kısmını kabul eder[93].

Ebû Sa'd el-'Amîdî (433/1045), *el-İbâne 'an serikâti'l-Mutenebbî* adlı eserinde el-Mutenebbî'nin[94] şiirlerini incelediğini, övündüğü şiirleri nesh (lafız ve anlamın alınması) ve anlamlarının da selh (sadece anlamın alınması) olduğunu ifâde eder. Müellif sözlerine şöyle devam eder: *"el-Mutenebbî'ye aşırı derecede önem verilmesine ve şiirlerinin orijinal olduğunun ifâde edilmesine hayret ediyorum. Onun lafız ve anlam ile yaptığı intihâlleri ortaya koyup, eski şiiri küçük görmesini gözler önüne sereceğim[95]"*. Ebû Sa'd el-'Amîdî, eserinin tamamını el-Mutenebbî'nin intihâllerine ayırır. 'Amr b. 'Urve b. el-'Abd el-Kelbî'ye ait aşağıdaki beyti: (Basît):

حَتَّى فتحتَ بَإعجاز خُصِّصْتَ به　　　للعُمْيِ و الصَمِّ أبصارا و أسْمَاعَا

"Dilde imkansız olanı başardın, körleri görür, sağırları işitir hale getirdin".

el-Mutenebbî'nin şu şiirine intihâl ettiğini belirtir[96]. (Basît):

---

92 el-Curcânî, *el-Vesâta,* 207.

93 el-Curcânî, *el-Vesâta,* 214

94 el-Mutenebbî hakkında bkz.Şerafettin Yaltkaya, *"Mutenebbî'den Önce Şiir (I)"*, Sad. Musa Yıldız-Nurettin Ceviz, Nüsha, sayı 17, Bahar 2005, 95-122; Şerafettin Yaltkaya, *"Mutenebbî'den Önce Şiir (II*), Sad. Musa Yıldız-Nurettin Ceviz, Nüsha, sayı 18 Yaz 2005, 55-82.

95 Ebû Sa'd Muhammed b. Ahmed el-'Amîdî, *el-İbâne ân Serikâti'l-Mutenebbî,* neş.İbrâhim ed-Desûkî, Dâru'l-me'ârif, Kahire, 1961, 38.

96 el-Mutenebbî, *Dîvân, (Kitâbu'l-'arfi't-Tayyib fî şerhi Dîvâni Ebî Tayyib el-Mutenebbî),* neş. Nasıf Yazıcî, Beyrut, h. 1305, II, 343; Ebû Sa'd Muhammed b. Ahmed el-'Amîdî, *el-İbâne, 38.*

أنا الذى نظر الأعمى الى أدبي   وأَسْمَعَتْ كلماتى مَنْ به صَمَمُ

"Ben öyle bir şâirim ki, görme engelli gücümü görmüş, sözlerimi işitme engelli bile duymuştur".

Tenkitçi ve belâgatçı Ebû Hilâl el-'Askerî (395/1004) *"Kitâbu's-sınâ'ateyn"* adlı eserinde intihâl konusunu lafız-anlam ilişkisi yönünden inceler. *Serika* ile birlikte *husnu'l-ahz* (iyi alma) ve *kubhu'l-ahz* (kötü alma) kavramlarını da kullanarak, husnu'l-ahz'i intihâl olarak görmez. Ona göre, söz söyleyen kimsenin kendisinden önce yaşamış olanların lafız ve anlamlarını kullanması kaçınılmaz bir olgudur. Eğer bir kimse manayı alır ve bunu daha güzel lafızlarla ifâde eder, daha güzel bir şekil ve duruma getirir, üslûbunu değiştirirse bu, aldığı sözden daha güzel bir hale gelir. Hatta kendi sözü öncekinden daha kıymetlidir. *Hz. Ali, "Eğer sözler tekrar edilmese kaybolurdu"* sözü de anlamlıdır. Sözler kullanıldıkça genişler, bu yüzden anlamlar insanlar arasında ortaktır. Üstünlük, mana ile değil, lafız, üslûb ve nazm ile gerçekleşir. Bu nedenle sonra gelen öncekilerin kullandığı anlamları rahatlıkla alabilir. Ebû Hilâl el-'Askerî, *kubhu'l-ahz*'in, sadece anlama önem verilip, lafzın tamamını veya çoğunu alarak kötü bir hale getirilmesi olduğunu belirtir[97].

el-'Askerî, tevârud konusuna da sıcak bakar; bu konuda Ebû 'Amr b. 'Alâ'ya iki şâirin lafız ve anlamları aynı olan beyit hakkında ne dersin diye sorulduğunda *"insanların zihnindeki şeyler dillerde aynı şeyleri ifâde etmiş"* sözünü delil olarak kullanır. el-'Askerî, ancak iki beytin lafız ve anlamı aynı olup, tevârud olduğu tespit edilememişse intihâl olacağını ve bu durumun, büyük bir kusur olduğunu belirtir[98] . el-'Askerî, intihâl ithamında bulunmanın yanlış neticeler doğuracağını başına gelen bir olayla şöyle dile getirir:

---

97 Ebû Hilâl el-'Askerî, *Kitâbu's-sınâ'ateyn,* nşr. Muhammed el-Bicâvî, Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhîm, Matba'atu 'İsâ el-Bâbî, Kahire, 1971, 202.

98 el-'Askerî, *Kitâbu's-sinâ'ateyn*, 235.

"Ben kadınlar hakkında yazdığım bir şiirde geçen سَفَرْنَ بُدُورا وانْتَقَبْنَ أهِلَّة *(Kadınlar) örtülmüş peçeleri ile hilal gibi görünürlerken dolunay gibi parlıyorlar"*, orijinal yarım beyti, Bağdatlı bir şâirden duyunca çok şaşırdım[99].

el-ʻAskerî, intihâl ve ahz kavramlarının yanı sıra sâlih (selh) kavramını da kullanır ve *"bir sözün anlamının tamamının, lafızların bir kısmının alınması"* şeklinde tarif eder[100].

Kuzey Afrikalı edip el-Husrî el-Kayravânî (453/1061), *Zehru'l-âdâb* adlı eserinde intihâl ile ilgili bir bölüm açmamakla birlikte ele aldığı konular içerisinde bu konudaki görüşlerini ifâde eder. el-Husrî, intihâl olgusunu kabul etmekle birlikte Ebû Temmâm hakkında yapılan intihâller iddialarını insafsız bulur ve şiirlerinin orijinal/ibdâ şiirler olduğunu ve bunlara intihâl ve ihtizâ demenin mümkün olmayacağını belirtir. el-Husrî, Ebû Temmâm'ın şiirlerinin diğer muhdes şâirlerin şiiri ve eski şiir taraftarlarının öncüsü el-Buhturî'nin şiirlerinden çok iyi olduğunu ifade eder. el-Husrî intihâl yerine ahz kelimesini kullanması, intihâl konusunda müsamahalı davrandığı kanaatini uyandırmaktadır [101].

Aynı bölgede yetişen eleştirmen İbn Reşîk el-Kayravânî (456/1063)[102] ise şiirde intihâl konusunu geniş olarak ele alır. Ona göre intihâl, bir şâirin bir şiirin lâfzını değil, anlamını nakletmesidir. İbn Reşîk, şâirin intihâle başvurması acizliğinin, önceki manâlardan istifâde etmemesi ise cahilliğinin göstergesi olduğunu; bu konuda orta yolun izlenmesi gerektiğini belirterek dö-

---

99 el-ʻAskerî, *Kitâbu's-sinâʻateyn,* 202.

100 el-ʻAskerî, *Kitâbu's-sinâʻateyn,* 203.

101 el-Husrî el-Kayravânî, *Zehru'l-âdâb,* nşr. Muhammed al-Bicâvî, Dâru ihyâ'i'l-kutub, Kahire, 1953, 601-638.

102 İbn Reşîk *"Kurâzatu'z-zeheb"* adlı eserinini edebî intihâl konusuna ayırır. Yine el-ʻUmde adlı eserinde bu konuya geniş yer verir. Onun intihal ve kavramları ile ilgili verdiği bilgileri geniş olarak doktora tezinde ele aldığımız için burada tekrar ele almayıp, öz olarak bu konudaki görüşünü kısaca vereceğiz. Bu konuda geniş bilgi için Bkz. M. Akif Özdoğan, *Klâsik Arap Edebiyatında Edebî Tenkit ve İbn Raşîk al-Kayravânî'nin Edebî Tenkitteki Yeri,* Basılmamış Doktora Tezi, Samsun, 2000.

neminde şâirlerin korktukları ve devamlı çalıntı ithamları ile karşı karşıya kaldıkları bir meselede önemli ölçüler getirmiştir[103]. İbn Reşîk, intihâlin, bedîʻ sanatlarında olacağını bunun dışındaki lâfız ve anlamın ortak lâfız ve anlam kabul edileceğini belirtir. Ortak anlamı da iki kısma ayırarak, şâirlerin ortak olarak kullandıkları anlam ile bir şâirin orijinal olarak kullandığı bir anlamı zamanla diğer şâirlerin de kullanmaya başlaması şeklinde ele alır[104].

İbn Reşîk, el-Hâtimî (388/998)'nin, *Hilyetu'l-muhâdara* adlı eserinde ele aldığı intihâl kavramlarını *el-ʻUmde* adlı eserinde açıklar. Bu kavramlar, o döneme kadar intihâl kavramları konusunda gelinen noktayı göstermesi açısından önemlidir. Biz kısaca bunların isim ve tariflerini ele alalım[105].

1. Sârik: Bir şâirin başka bir şâirin beytindeki manâyı lâfzı ile beraber almasıdır. Bunu yapan şâir hırsız kabul edilir.

2. Sâlih: Bir şâirin, diğer şâirin şiirini manâsı ile beraber lâfzının bazı yerlerini değiştirip almasına denir.

3. İstırâf: *İstırâf* iki kısma ayrılır.

a- İctilâb (istilhâk): Bir şâirin, diğer şâirin beytini beğenip; örnek (mesel) vermek ya da cevap için şiirinde kullanması.

b-İntihâl: Bir şâirin, diğer şâirin beytini beğenip kendisine mal etmesine denir.

4. İgâre: Büyük ve meşhur bir şâirin diğer bir şâirin orijinal ve hoş anlamlarını alıp, kullanmasına denilir.

5. Murâdefe: Bir şâirin bir şiiri hibe (bağış) olarak kabul etmesine denilir.

6. İhtidâm: Bir şâirin başka bir şâirden aldığı şiirin bir beyitten az olma-

---

103 İbn Reşîk, *el-ʻUmde,* II, 281.
104 İbn Reşîk, *el-ʻUmde* II, 20.
105 İbn Reşîk, *el-ʻUmde,* II, 280-293.

sıdır.

7. Nazar (Mülâhaza): Eğer şâirin naklettiği beyitin manâsı aynı, lâfızlar farklı ancak nakilde bir gizlilik varsa buna *"nazar veya mülahâza"* denilmektedir.

8. İlmâm: Bir şâirin bir anlamı intihâl ederek karşıt anlamda söylemesidir.

9. İhtilâs: Bir şâirin nesîb bölümünde kullandığı bir anlamı medh bölümüne nakletmesidir. Medh, hicv, nesib vb. türlerinde söylenen bir şiir, kendi içerisinde başka türe nakledildiğinde intihâl olup olmayacağı da tartışılmıştır. Bu konuda da mazur görülen görüşler ortaya çıkmıştır.

10. Muvâzene: Bir şâirin başka bir şâirin sadece beytinin yapısını nakletmesidir.

11. 'Aks: Şâirin, her lâfzın yerine zıd bir kelime koymasıdır.

12. Muvârede: Aynı dönemde yaşayan iki şâirden biri diğerinin sözünü duymadığı halde bu sözleri alıp kullanmasıdır.

13. Telfîk: Bir şâirin beytini değişik şiir beyitlerinden terkib ederek inşâd etmesidir.

MÜSTAKİL BELÂGAT ESERLERİNDE İNTİHÂL

Edebî tenkitçiler, intihâl konusunu enine boyuna incelemiş, bu konuda onlarca kavram ortaya koymuş ancak bunların bir kısmının tarifini yapmışlar, bir kısmının tarifini de müstakil belâgat eserleri yazan belâgatçılar yapmıştır. H. V. asra kadar edebî eleştiri ile belâgat konuları iç içeyken, bu asırdan itibaren müstakil belagat eserleri yazılmaya başlanmıştır. Belâgatçılar, tenkidin konusu olmasına rağmen intihâli belâgat kitaplarında bedî' sanatlarının sonunda, başarılı olsun olmasın edebi bir ustalık ve dile hakimiyet gerektirmesi, farklı bir telif ve kompozisyon ifâde etmesi sebebiyle intihâl ve çeşitlerini bir nevi iktibâs kabul ederek edebî sanat gibi gördüklerinden ve

oluşan edebî birikime sahip çıkmak arzusu ile *es-Serikâtu'ş-şi'riyye* başlığı ile geniş olarak ele almışlardır[106].

"Delâilu'l-i'câz" ve "Esrâru'l-belâga" adlı eserlerinde belâgatın meânî ve beyân bölümlerini ele alan tenkitçi ve belâgatçı 'Abdulkâhir el-Curcânî (471/1078), önceki tenkitçilerden sadece isimlendirme konusunda farklı olarak ortak anlama *aklî* anlam, özel anlama da *tahyîlî (hayâlî)* anlam adını verir. Ona göre aklî anlamların alınmasında intihâl olmaz, tahyîli anlamların alınmasında intihâl olur[107]. el-Curcânî, tahyîli anlama Ebû Temmâm'a ait şu beyti örnek verir[108]: (Kâmil)

لا تُنْكري عطل الكريم من الغنى　　　فالسيل حَرْبٌ للمكان العالى

"Asil kişinin zengin olmamasını yadırgama, zira selin de yüksek mekanlarla arası yoktur".

Bu beyitte, zımnî (üstü kapalı) teşbih yapılmış, müşebbeh ve müşebbehün bih açıkça belirtilmemiş, düşünmek ve hayal gücümüzü zorlamakla zımnî anlamı ortaya çıkarmak mümkündür.

el-Curcânî, intihâl konusuna lafız-anlam ilişkisi açısından bakarak, öncekilerin lafzı üstün görüp anlamı ihmal ettiklerini ve intihâl edilen beyitlerdeki anlamları göz ardı ettiklerini belirtip, lafızların anlam için var olduğunu belirtir[109]. İntihâl konusunda *serika, ahz, ihtizâ, selh* kavramlarını ele alır. Ona göre, *ortak anlam* daha güzel ve farklı bir hale getirilirse, yeni söz *özel anlam* haline gelir[110].

---

106 Tâhâ Ahmed İbrâhîm, *Târihu'n-nakdi'l-edebî 'inde'l-'Arab,* 160; İsmail Durmuş, İntihal mad., *T.D.V.*, 348.

107 'Abdulkâhir el-Curcânî, *Esrâru'l-belâga,* neş. Reşîd Rızâ, Dârü'l-ma'rife, Beyrut, tsz, 288

108 Ebû Temmâm, *Dîvân,* 123.

109 el-Curcânî, *Delâilu'l-i'câz,* neş. Reşîd Rızâ, Dâru'l-ma'rife, Beyrut, tsz, 363-369.

110 el-Curcânî, *Esrâru'l-belâga,* 294.

el-Curcânî intihâle *Delâilu'l-i'câz* ile *Esrâru'l-belâga* adlı eserlerinde geniş yer verirken; onun bu iki eserini *Nihâyetu'l-icâz* adlı eserinde değerlendiren Fahruddîn er-Râzî (606/1149)[111] ve belâgatı meânî ve beyân olarak sistematize ettiği *Miftâhu'l-'ulûm* adlı eserinde es-Sekkâkî (626/1229) intihâl konusuna yer vermemeleri düşündürücüdür[112].

Haydar el-Bağdâdî (517/1123) ise *Kânûnu'l-belâga* adlı eserinde intihâl konusunu belâgat konularının içerisinde *"es-Serikât"* başlığı altında ele alır. Ona göre bir şâir, diğer bir şâirin lafzının tamamını alırsa *sârık,* bir kısmını alırsa *sâlih* denir. Eğer şâir, aldığı beyti öncekinden daha güzel bir hale getirirse, bu güzel bir durumdur ve öncekinden daha iyidir[113].

Usâme b. Munkiz (584/1188) de, *"el-Bedî' fi'l-bedî'"* adlı eserinde, İbn Vekî''in *el-Munsif* adlı eserindeki intihâl olmayan özellikleri geniş olarak açıklar ve intihâl konusu içerisinde iktibâs, hall, akd gibi gerçekte intihâl olmayan ancak *"bir kaynaktan alma"* özelliğini taşıyan bu konulara da yer verir[114].

Zekuyiddîn bin Ebî İsba' (654/1256) da, *Tahrîrü't-tahbîr* adlı eserinde, intihâl konusunda, iki şâirin beyitleri lafız ve anlam yönüyle aynı ise üstünlüğün önce gelen şâire ait olup, bunun intihâl kabul edileceğini belirtir. Ona göre, ortak anlam, tevârud (lafız ve anlam iki şâirin zihnine gelmesi), husnu'l-ittibâ (bir anlamı daha güzel bir şekle büründürerek söyleme) ve tevlîd (Bir beyitte geçen kelimenin yerine aynı anlama gelecek bir kelime türetmek) intihâl kabul edilmez[115].

---

111 Fahruddîn er-Râzî, *Nihâyetu'l-icâz fî dirâyeti'l-i'câz, neş. Bekrî Şeyh Emîn,* Dâru'l-'ilm li'l-melâyîn, Beyrut, 1995.

112 Bkz. es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm,* el-Mektebetu'l-'ilmiyye, Beyrut, tsz.

113 Ebû Tâhir Muhammed b. Haydâr el-Bağdâdî, *Kânûnu'l-belâga fî nakdi'n-nesr ve'ş-şi'r,* neş. Muhsin Gayyâs 'Acîl, Muessesetu'r-risâle, 1989, 71.

114 Usâme b. Munkiz, *el-Bedî' fi'l-bedî'* , neş. Ali Muhennâ, Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, Beyrut, 1987, 264-272.

115 İbn Ebî İsba', *Tahrîru't-Tahbîr,* 80 vd, . www.alwaraq.net/index2.htm erişim:01.12.2005; 'Abdulmuttalib Mustafâ, *İtticâhâtu'n-nakd,* 116.

İbnu'l-Esîr (637/1239), intihâlle ilgili bir eser te'lif etmişse de kaybolmuştur. Onun intihâlle ilgili düşüncelerini *el-Meselu's-sâir*[116] adlı belâgat teori, öğretim ve kural içerikli eserinde geniş bir şekilde görmek mümkündür[117]. İbnu'l-Esîr, intihâl konusunu eserinin sonunda ele almakla kalmamış, edebî sanatları incelerken intihâlle ilişkilerini de anlatmış ve intihâle lafız ve anlam ilişkisi açısından bakmıştır. Lafız ve anlamın değişik kullanım biçimlerini intihâlle ilişkilendirerek ele almıştır. el-Muvâzene, orjinalliği anlamda görmeyip, lafızlarda görür[118].

İbnu'l-Esîr, intihâli, *nesh, selh ve mesh* olmak üzere üç kısımda ele alır. Ona göre, nesh iki kısımdır. Birincisi, bir lafzın ve anlamın ilave yapılmaksızın tamamının *ahz* edilmesidir. *Nesh* intihâline Tarafe'nin İmru'u'l-Kays'dan intihâl ettiği rivayet edilen *"vukûfen"* diye başlayan beytini örnek verir[119]. İkincisi ise mananın tamamının, lafzın ise çoğunun ahzedilmesidir[120].

İbnu'l-Esîr, *Selh*'i on iki kısma ayırır ancak on birini ele alır. Bunlar;

1. Alınan anlamdan benzeri bir anlam çıkarılması olup, intihâlin en güzelidir, bunu sadece usta şâirler başarabilir[121].

2. Lafzı alınmayıp, sadece mananın alınmasıdır. Bu zor bir intihâldir[122].

3. Lafzın bir kısmının, anlamın ise tamamının alınmasıdır. Bu, intihâlin en kötüsüdür[123].

116İbnu'l-Esîr, *el-Meselu's-sâ'ir,* Bulak, 1383, 472.
117 Muhammed el-Bâkir el-Berâzî, *fi'n-Nakdi'l-arabiyyi'l-kadîm,* 259.
118 'Abdulvâhid Hasan eş-Şeyh, *Dirâsâtun fi'l-belâga 'inde Ziyâuddîn İbni'l-Esîr,* Muesssesetu şebâbi'l-câmi'a, İskenderiye, 1986, 256-257.
119 Bazı bilginlerin tevârud'e örnek olarak verdiği bu beyitleri, İbnu'l-Esîr gibi bazı bilginlerde nesh ve intihâl konusuna örnek olarak vermiştir. Biz tevârud konusunda bu beyitleri ele aldığımız için tekrar ele almıyoruz.
120 İbnu'l-Esîr, *el-Meselu's-sâ'ir,* 472.
121 İbnu'l-Esîr, *el-Meselu's-sâ'ir,* 474.
122 İbnu'l-Esîr, *el-Meselu's-sâ'ir,* 475.
123 İbnu'l-Esîr, *el-Meselu's-sâ'ir,* 477.

4. Mananın tersine bir anlam ortaya oyma. Bu çeşit adeta orijinallik derecesinde güzel bir durumdur[124].

5. Anlamın bir kısmını almak[125]

6. Anlama yeni anlam ilave etmek[126].

7. Anlamı çok kısa lafızla ifâde etmek. Bu intihâlin en güzelidir.

8. Anlamı daha güzel lafızlarla söylemek. Bu intihâlden çıkacak kadar güzel bir olgudur[127].

9. Genel anlamdan özel anlam, özel anlamdan da genel anlam türetmek[128].

10. Anlam aynı kalıp, ifâdede ilave yapmak[129].

11. Üslûp aynı olup, amacın farklı olması[130]. Bunda şâirin üstünlüğü ortaya çıkar.

İbnu'l-Esîr'e göre bu maddeler intihâl olmayıp, edebî güzelliklerdendir.

İbnu'l-Esîr, intihâl çeşitlerinden üçüncü olarak *mesh* intihâlini ele alır. Mesh' i de iki kısma ayırır. Birincisi iyi bir ifâdeyi kötü hale getirerek alması, diğeri ise kötü bir ifâdeyi iyi hale getirerek alması[131].

İbnu'l-Esîr'de intihâl olgusu hemen hemen nihâi şeklini almış ve konular sistematize edilmiştir. İbnu'l-Esîr, önceki ediplerin eserlerinde yer alan kavramları toplu halde takdim etmesinin yanı sıra kesin intihâl olan maddeler dışındaki unsurları bir sanat olgusu olarak okuyucuya yansıtmaktadır.

---

[124] İbnu'l-Esîr, *el-Meselu's-sâ'ir,* 478.
[125] İbnu'l-Esîr, *el-Meselu's-sâ'ir,* 479.
[126] İbnu'l-Esîr, *el-Meselu's-sâ'ir,* 480.
[127] İbnu'l-Esîr, *el-Meselu's-sâ'ir,* 483.
[128] İbnu'l-Esîr, *el-Meselu's-sâ'ir,* 485.
[129] İbnu'l-Esîr, *el-Meselu's-sâ'ir,* 486.
[130] İbnu'l-Esîr, *el-Meselu's-sâ'ir,* 486.
[131] İbnu'l-Esîr, *el-Meselu's-sâ'ir,* 496.

İbnu'l-Esîr'den sonra eleştirmen ve belâgatçı Hâzım el-Kartâcennî (684/1285) *Minhâcu'l-bulegâ ve sirâcu'l-udebâ* adlı eserinde şâirin kendi icâdı olan anlam ve düşünceye *ihtirâ,* başkasından aldığı ancak daha güzel bir ifâde ye büründürerek kendisine mal ettiği türe *istihkak,* gerek kendisinden alıntı yapılan gerekse alıntı yapan şâirin şiirlerinin edebî açıdan denk olduğu, dolayısıyla ikisinin de sahiplik iddiasında ortak olduğu türe şerike, alıntı yapılan şiirden daha düşük seviyedeki şiire serika adını vermiştir[132].

İntihâl konusunda eleştirmen ve belâgatçıların görüşlerini sentezleyen el-Kazvînî (739/1339) *Telhîsu'l-miftâh* adlı eserinde bedî' sanatlarının sonunda *es-serikâtu'ş-şi'riyye* başlığı altında *"Şiir intihâli, şiir intihâli ile ilişkili olanlar (iktibâs, tazmin, 'akd, hall, telmih gibi) ve diğer ibtidâ (başlama), tehallus ve intihâ (bitiş)"* konularını ele alır. el-Kazvînî, öncelikle intihâlin ortak kullanılan anlamlarda olmayıp; özel anlamlarda olacağını ifâde eder. Ona göre, iki şâirin yiğitlik ve cömertlik tasviri gibi genel/ortak konularda ittifak etmeleri intihâl sayılmaz. İnsanların maksada işaret ettiği yönü ortak olarak bilmeleri intihâl değildir, ancak bu bilinmiyorsa özel durum haline geldiğinden intihâl kabul edilir[133]. el-Kazvînî, intihâli açık ve kapalı olarak iki kısma ayırır. Açık intihâl, anlamın tamamının, lafzın tamamı veya bir kısmıyla birlikte alınması ya da yalnızca anlamın alınması suretiyle olur. Açık intihâli üç kısma ayırır[134].

1. Nesh veya intihâl: Anlam ile birlikte, lafzın tamamının nazm bozulmaksızın alınmasına denir. Bu kötü bir durum olup, açıkça aşırmadır. Yine kelimelerin tamamını veya bazısını eş anlamlılarıyla değiştirmek de aynı kategoride ele alınır.

---

[132] bkz.el-Kartâcennî, *Minhâcu'l-bulegâ ve sirâcu'l-udebâ,* neş. Muhammed el-Habîb, Dâru'l-garb, Beyrut, 1981, 30; İsmail Durmuş, İntihal mad. 350.

[133] Hatîb el-Kazvînî, *Telhîsu'l-miftâh,* yayına hazırlayan: Nevzat H. Yanık-Mustafa Kılıçlı-Sadi Çöğenli, Huzur yay., İstanbul, tsz., 250; karş. et-Taftazânî, *Muhtasaru'l-Meânî,* İstanbul, 1308, 229.

[134] Hatîb el-Kazvînî, *Telhîsu'l-miftâh,* 251.

2. İgâre ve mesh: Lafızların tamamının veya bir kısmının alınmasına *igâre* veya *mesh* denilir. Eğer şiir, alınan şiirden üstün özelliğe sahipse bu makbuldür.

el-Kazvînî, Selm el-Hâsir (186/802)'in Beşşâr (167/783)'ın aşağıdaki beytini[135] intihâl ettiğini ancak bunun önceki beyitten daha güzel, edebî sanatlarla süslendiğinden makbul ve uygun olduğunu belirtir[136].

Beşşâr b. Burd (167/783)[137] (Basît):

مَنْ راقب الناس لم يَظْفَرْ بحاجته   وفاز بالطيّبات الفاتِكُ اللَّهِجُ

"İnsanları (onlardan korkarak) gözetleyen kimse isteğine ulaşamaz. Güzel şeyleri, atılgan ve hırslı kişi elde eder".

Selm el-Hâsir (186/802) (Basît):

مَنْ راقَبَ الناس مات هَمّا   وفاز باللذة الجسورُ

"İnsanları (onlardan korkarak) gözetleyen kişi üzüntüden ölür. Cesur ise lezzeti elde eder".

el-Kazvînî, şiir, intihâl edilen şiirden edebî yönden aşağıda ise kötü olduğunu, aynı seviyede ise üstünlüğün birincisine ait olduğunu da vurgular.

3. İlmâm ve selh: Sadece anlamın alınmasına denir[138]. el-Kazvînî, el-Mutenebbî'nin, el-Buhturî'den aşağıdaki beytin anlamını intihâl ettiğini belirtir.

el-Buhturî[139] (Kâmil):

---

135 İbnu'l-Esîr bu beyitleri intihâl'in selh çeşitlerinin sekizinci maddesine – *"Anlamı daha güzel lafızlarla söylemek"*-şâhid beyit olarak getirir. Bkz. İbnu'l-Esîr, *el-Meselu's-sâ'ir*, 483.

136 Hatîb el-Kazvînî, *Telhîsu'l-miftâh*, 253.

137 Beşşâr b. Burd, Dîvân, neş. Bedruddîn el-'Alevî, Dâru's-sekâfe, Beyrut, 1983, 60.

138 Hatîb el-Kazvînî, *Telhîsu'l-miftâh*, 254.

وإذا تألَّقَ في النديِّ كلامُه الْ   مصقولُ خِلْتَ لسانَه مِن عَضْبِه

"Mecliste onun parlak ifâdesi ışıldadığında dilini, kılıcından sanırsın".

el-Mutenebbî (Basît):

كأنَّ أَلْسُنَهمْ في النُطْقِ قدْ جُعِلتْ   على رِماحِهم في الطَّعَنِ خُرْصانا

"Konuşunca dilleri, vurma anında mızrakların üstündeki temrenleri gibidir".

el-Kazvînî, kapalı (gayr-i zâhir) intihâli, iki şiirin manalarının birbirine benzemesi başlığı altında ele alır. Bu konu altında, bir mananın diğer bir anlama nakledilmesi, intihâl edilen anlamın ikinciye göre daha kapsamlı olması, anlamın bir kısmının alınıp, kendisini güzelleştirecek bir şeyin ilave edilmesi ele alınır. Ona göre, bu tür intihâllerin çoğu makbuldür. Hatta bu şâirin üstünlüğünü gösterir. Bu türler ne kadar gizli olursa o kadar üstün olur. el-Kazvînî, bunların, ikinci şâirin birinci şâirden intihâl ettiği bilinirse önem ifade eder. Zira lafız ve anlamda beyitlerin aynı olması rastlantı da olabilir. İkincinin birinciden intihâl ettiği bilinmediği takdirde *"falan şâir şöyle dedi, filan şâir de ondan önce şöyle demişti, "* denilir[140].

el-Kazvînî, açık ve kapalı intihâl çeşitlerinden sonra başka birine ait lafız ve anlamın intihâl dışında tutulması gereken ancak bu konu altında ele alınan iktibâs, tazmîn, hall ve telmih konularını açıklar[141].

Yahyâ b. Hamza el-ʻAlevî (749/1349), *et-Tırâz* adlı eserinde intihâl konusunun belâgatın konusu olup olmadığı tartışmalarına katılarak şu tespiti yapar: İntihâl yapan kişinin aldığı beyitle kendi beyti arasındaki lafızlarda fasih, gayr-i fasih, nazmın tertibi, biçimi gibi şartlar ile anlam yönünden benzerlik olup olmadığına bakılır. Belâgat ilminde de bu hususlar önemlidir.

---

[139] el-Buhturî, *Dîvân,* neş. Hasan Kâmil es-Sayrafî, Dâru'l-meʻârif, Kahire, 1963, 164.
[140] Hatîb el-Kazvînî, *Telhîsu'l-miftâh,* 255-258
[141] Hatîb el-Kazvînî, *Telhîsu'l-miftâh,* 258-260.

Bu açıdan intihâlin, belâgatın konuları içerisinde ele alınması mümkündür. İntihâl mutlak anlamda sözün durumu ile ilgili olmadığı yönü ile de intihâl belâgat konusu içerisine girmez[142].

el-Kazvînî'nin muasırı Muhammed b. 'Alî el-Curcânî (769/1368), bedî' sanatlarının son kısmında intihâli üç kısımda ele alır:

1. *İntihâl (nesh):* Bir sözün lafız ve anlamının tamamını veya lafzın bir kısmını almaya intihâl ya da nesh adını verir. Ona göre bu intihâl çok kötü bir durumdur.

2. *İgâre (mesh):* Sözün biçimi ve nazmını daha iyi hale getirerek sadece anlamın alınması. Eğer yeni ifâde öncekinden daha güzel olmuşsa bu güzel bir durumdur.

3. *İlmâm (Selh) :* Sadece anlamın alınması[143].

Muhammed b. 'Alî el-Curcânî, intihâl çeşitlerinden sonra *nakl, mübâlaga, tahsîn* (anlama güzellik katmak), *iktibâs, tazmîn, 'akd, hall, telmîh* kavramlarını ele alarak bunları intihâl olarak görmeyip, sanat olarak değerlendirir[144].

et-Taftâzânî (793/1390) de, *Muhtasaru'l-meânî* adlı eserinde el-Kazvînî'nin *Telhîsü'l-miftâh* adlı eserini cümle cümle şerh edip onun intihâl konusunda verdiği bilgileri açıklığa kavuşturur. Mesela, el-Kazvînî'nin *"şiir intihâli ve ilişkili olanlar"* ifâdesini et-Taftâzânî, *"iktibâs, tazmîn, 'akd, hall, telmih gibi"* diyerek açıklar[145]. Onun bu tür açıklamaları eserini daha çok başvurulan bir kaynak haline getirmiştir.

Halîl b. Aybek es-Safedî (764/1362), *Nusretu's-sâir* adlı eserinin otuzuncu bölümünde *"Havle's-serikâti'ş-şi'riyye"* başlığı altında intihâl konusunu ele

---

142 Yahyâ b. Hamza el-'Alevî , *et-Tırâz,* 190, el-Hadîdî'nin, es-Serikâtu'ş-şi'riyye adlı eserinden naklen, 17.

143 Muhammed b. 'Alî el-Curcânî, *el-İşârât ve't-tenbîhât fî 'ilmi'l-belâga,* neş. 'Abdulkâdir Huseyn, Dâru'n-nahza, Kahire, 1981, 306-311.

144 Muhammed b. 'Alî el-Curcânî, *el-İşârât ve't-tenbîhât,* 312-320.

145 bkz. et-Taftâzânî, *Muhtasaru'l-meânî,* İstanbul, 1308, 229-232.

alır. es-Safedî, örnek beyitler vererek şiir intihâllerini açıklar. el-Mutenebbî'nin intihâl ettiği beyitlerden örnekler verir. Yine el-Mutenebbî'nin şiirlerini intihâl eden İbnül-Hayyât'tan örnek beyitler nakleder. Gizli intihâl[146] sorununa değinir ve bunların sebeplerini irdeler. es-Safedî, şiir intihâlinde iki beytin harflerinin sayısına da önem verir[147].

Hasan b. Osmân b. el-Huseyn el-Muftî (1059/ 1665), *Hulâsatü'l-me'ânî* adlı eserinde el-Kazvînî'nin *Telhîsu'l-miftâh* adlı eserini şerh eder. Son bölümünde el-Kazvînî'ye göre konuları daha geniş açıklar[148].

İNTİHÂLİN EDEBİYATTAKİ YERİ

Klâsik Arap Edebiyatı'nda intihâl konusu aşırma (intihâl, serika), câizlik, edebî sanat, edebî güzellik gibi değerlendirmelerle ele alınmıştır. Bu farklı değerlendirmelerin ortaya çıkması intihâl kavramının tarihi gelişiminden kaynaklanır. İntihâl, müstakil edebî eserlerin yazılmasına kadar olan dönemde, aşırma ve büyük kusur olarak kabul edilmiştir. el-Asma'î, İbn Sellâm ve İbn Kuteybe'den itibaren intihâl konusunda teoriler ortaya atılmış, başkasına ait her sözün alınıp kullanılmasının intihâl olmayacağı ifâde edilmiştir. Bu dönemden itibaren intihâl olgusuna aşırma gözüyle bakma yerine aşırma ile edebî bir ürünü ayırt edilmeye çalışılmış, bu konuda teoriler geliştirilmeye başlanmıştır. Tenkitçiler, konuya edebî sanat ve nazm güzellikleri yanı sıra, orijinallik-taklit ve lafız ve anlam yönüyle de bakmışlardır. Zaten edebî bir eserin lafız ve anlamlarındaki güzellik ve orijinallik onun en önemli özelliğidir[149]. el-Âmidî, el-Curcânî ve el-'Askerî gibi tenkitçiler, orijinal

---

146 Kâdî el-Curcânî gibi tenkitçiler, gizli intihalin, şâirlerin üstünlüğüne işâret ettiğini belirtir.

147 es-Safedî, *Nusretu's-sâir 'ale'l-Meseli's-sâir, 93*, www.alwaraq.net/index.2htm erişim: 01.12.2005.

148 bkz.Hasan b. Osmân b. el-Huseyn el-Muftî, *Hulâsatu'l-me'ânî*, neş. 'Abdulkâdir Huseyn, Dâru'l-i'tisâm, Kahire, tsz., 485-500.

149 Bkz. Ahmed Bedevî, *Ususu'n-nakdi'l-edebî 'inde'l-'Arab,* Mektebetu nehdati Misr, Fücâle, 1960, 357.

lafız ve anlamı almanın serika ve intihâl olduğunu, ortak ve yaygın anlamı şiirde kullanmanın intihâl olmayacağını belirtmişler; *es-serikâtu'l-memdûhe(makbul intihâl)* ve hüsn-ü ahz (iyi alıntı) kavramlarını kullanarak önceki sözden daha güzel lafız ve anlam ortaya koymayı övülecek bir olgu olarak görmüşler ve yeni bir çehre kazanan şiiri sanat olarak değerlendirmişlerdir.

İbn Tabâtabâ ve İbn Vekî' gibi tenkitçiler, lafız ve anlamın tamamen alınmasını intihâl olarak görürken lafız ve anlamın daha güzel sunulmasını mazeret olarak değerlendirmişlerdir. el-Âmidî, Kâdî el-Curcânî gibi tenkitçiler de bunu mazeret olarak görmüşlerse de makbul intihâlin sanat olduğunu da ifâde etmişlerdir. el-Askerî ile sanat anlayışı yeni bir ivme kazanmış, İbnu'l-Esîr ile sanat olgusu üst düzeye çıkmıştır. İbnu'l-Esîr'den sonraki belâgatçılar makbul intihâlin, lafız ve anlama sağladığı güzellikler dolayısıyla sanat olarak değerlendirmişlerdir.

Tüm alıntıları intihâl olarak gören tenkitçi ve edipler de vardır. Ebû Nuvâs, Ebû Temmâm, el-Buhturî, el-Mutenebbî gibi öne çıkan şâirlere ön yargılı bakan tenkitçilerin tutumu bu yönde olmuştur. Zaten bu büyük şâirlere haksız ve ön yargılı davranıldığı için önceleri intihâlin nelerde olduğu konusu sağduyulu tenkitçiler ve edipler tarafından geniş olarak değerlendirilmeye tâbi tutulmuş ve intihâl konusu devamlı gündemde kalmıştır.

Aynı dönemde yaşayan iki şâirden birinin söylediği şiiri diğer şâirin bunu duymadan zihnine, gönlüne doğarak söylemesi anlamına gelen *tevârud*[150] olgusu da şâirleri intihâl ithamına karşı rahatlatmıştır. Ancak lafız ve anlamı aynı olan iki beytin tevârud mü, intihâl mi olduğu kararını bu konunun uzmanı verebilir[151].

[150] Ahmed Matlûb, *Mu'cemu'l-mustalahâti'l-belâgiyye ve tavavvurihâ,* II, 378.
[151] Bedevî Tabâne, *es-Serikâtu'l-edebiyyye,* 176.

Belâgatçılar intihâlin içeriğini daha da genişletmiş, *iktibâs, tazmîn, hall, akd ve telmih*[152] gibi konuları *"bir yerden alma, nakletme"* yönleri itibari ile intihâl konusu içerinde değerlendirmiş, kendine mal etme kasdı bulunmadığı için intihâl kabul etmeyip, sanat olarak görmüşlerdir. Modern dönem Arap belâgatında ve dîvân edebiyatımızda iktibâs, tazmîn ve telmîh sanat olarak kabul edilirken; hall ve 'akd daha ziyade intihâl'in makbul kısmında ele alınmıştır. Bu kavramları kısaca ele alalım[153].

İktibâs: Kur'ân'dan ve hadis'ten yapılmış alıntı anlamına gelmektedir[154]. Bu, şâirlerin çok kullandığı bir sanattır. İktibâs, asıl anlamına sadık kalınarak yapılan ve asıl anlamına sadık kalınmayarak yapılan iktibâs olmak üzere iki kısımda ele alınmıştır. Aşağıdaki birinci beyitte aslî anlama uygun, diğerinde ise aslî anlamın dışında mecâzî anlamda iktibâs yapılmıştır.

I. Beyit: İbnu'r-Rûmî (veya İsmâîl el-Karâdîsî): (Hezec): II. beyit: İbnu'l-Ezrak (Basît)[155]

قد كان ما خفت أن يكونا   إنّا إلى اللهِ راجِعُونَا

"Korktuğum şey oldu Allah'tan geldik yine ona döneceğiz".

لَقَدْ أنزلْتُ حاجتي   بِوادٍ غَيْرِ ذِي ذَرْعٍ

"Ben ihtiyaçlarımı ekin bitmeyen bir vadiye koydum"

---

152 Hatîb el-Kazvînî, *Telhîsu'l-miftâh,* 258-260.

153 Bu sanat ve kavramları konu içerisinde ele aldığımız belâgat eserlerinde bulmak mümkündür. Bkz: Usâme b. Munkiz, *el-Bedî' fi'l-bedî' , 264-272;* el-Kazvînî, *Telhîsu'l-miftâh,* 250-259; Muhammed b. 'Alî el-Curcânî, *el-İşârât ve't-tenbîhât,* 312-320; et-Taftâzânî, *Muhtasaru'l-me'ânî,* İstanbul, 1308, 229-232; İskender Pala, *Ansiklopedik Dîvân Şiiri Sözlüğü, 477.*

154 Türk edebiyatında da iktibâs, ayet ve hadislerin yanı sıra güzel söz ve şiirlerden yapılan alıntıları kapsamaktadır. Türk edebiyatında kapsamı için Bkz. İskender Pala, *Ansiklopedik Dîvân Şiiri Sözlüğü, 477.*

155 Şiirde iktibâs edilen ayetler için bkz: İbrâhim, 13/37; Bakara 2/156.

İktibasta şiirdeki vezin gereği bazı uzatma vb. değiştirmeler câiz görülmüştür[156].

Tazmîn: Bir şâirin başka bir şâirinin şiirindeki bir ifâdeyi işâret ederek şiirine nakletmesidir. Bu işâret alınan ifâdenin altı çizilmesi, farklı karakterde yazılması şeklinde olmaktadır.

Telmîh: Tarihi bir olayın şiir içerisinde nakletme sanatıdır.

'Akd: Bir şâirin nesir bir parçayı şiir haline dönüştürmesidir. Bu olgu, sanat olarak kabul edilmiştir.

Hall: Bir şiirin nesr haline dönüştürülmesi olup, sanat çerçevesinde değerlendirilmiştir.

İntihâl olgusu, Klâsik dönemde edebî tenkitçi ve belâgatçıların gündemine girmesiyle aşırma vakıasından edebî alana kaymış, şâirlerin maharetlerini gösterdikleri bir alan olarak görülmüştür. İntihâl edilen beyitlere baktığımızda lafız ve anlamı aynen alınan fazla beyit görülmemekte, aynı olanlarında tevârud olma (rastlantı) ihtimali bulunmaktadır. Ayrıca 'Abdulkâhir el-Curcânî'den sonra edebî özelliği fazla olmayan ilmî kuralların hakim olmaya başladığı süreçte İbnu'l-Esîr'în iyi intihâli sanat olarak görmesi ile edebî zevkte bir nebze de olsa canlanma sağladığı görülür. Ancak bu dönemde intihâlin ortaya çıkardığı sonuçlar ne kadar iyi olursa olsun, tenkitçilerin de belirttiği gibi intihâl kadim bir problem ve uzak durulması gereken bir durumdur.

İNTİHÂL KONUSUNDA YAZILAN ESERLER

İntihâl konusu III (IX) yüzyıldan itibaren edebî tenkidin konuları içerisinde ele alınmaya başlamıştır. Bu asırdan itibaren telif edilen edebiyat, eleştiri ve belagât kaynaklarında intihâl konusuna yer verilmiştir. İntihâlin tarihi

[156] el-Kazvînî, *Telhîsu'l-miftâh*, 258-260.

gelişimi konusunda bu eserleri ele almaya çalıştık. Burada intihâl ile ilgili Klâsik kaynaklarda geçen müstakil çalışmaların kısa bir listesini vereceğiz[157].

1. İbn Kunâse (207/823), *"Serikâtu Kumeyyit mine'l-Kur'ân ve gayrihi"*[158].

2. İbnu'l-Mu'tezz (296/908), *"Serikâtu'ş-şu'arâ"*, İbnü'l-Mu'tezz, *"Risâletu'n fî mehâsini'ş-şi'ri Ebî Temmâm ve'l-Buhturî"*[159],

3. Ebû Fazl Ahmed b. Ebî Tâhir Tayfur (280/1030), *"Serikâtu'l-Buhturî min-Ebî Temmâm"*, ve *"Serikâtu'ş-şu'arâ'"*[160],

4. el-Âmidî (370/1010), *"Farkun mâ beyne'l-hâss ve'l-muşterek min mê'âni'ş-şi'r"; "el-Muvâzene beyne'l-Mutenebbî ve husûmihi"*[161].

5. es-Sâhib b. 'Abbâd (385/995), *"el-Keşf 'an-mesâvi'l-Mutenebbî"*, müellif, eserinde şâirlerin kusurlarını ele alıp, yer yer el-Mutenebbî'nin hatalarını değerlendirirken, onun iyi bir şair olduğunu da belirtir[162].

6. İbn Cinnî, (392/1002)*"Kitâbu'n-nakz 'alâ İbni'l-Vekî' fî şi'ri'l-Mütenebbî"*[163] .

7. el-Hâtimî (388/998), *"Hilyetu'l-Muhâdara"; "er-Risâlatu'l-hâtimiyye fî meâhizi'l-Mutenebbî el-mü'îbe"*[164]; *"er-Risâletu'l-hâtimiyye fî meâhizi'l-hamîde"*

---

[157] Mustafâ Heddâre, Muhelhil b. Yemût'un, *"Serikâtu Ebî Nüvâs" adlı eserin önsözü,* 7-10; Şevkî Dayf, *en-Nakd,* 77; İsmail Durmuş, İntihal mad., *T.D.İ.A,* 34.

[158] Mustafâ Heddâre, Muhelhil b. Yemût'un, *"Serikâtu Ebî Nüvâs" adlı eserin önsözü,* 7-10. Bu eser, intihâl konusundan yazılan ilk eser olarak kabul edilmektedir. Bkz. İsmail Durmuş, İntihal mad., *T.D.İ.A,* 348.

[159] Şevkî Dayf, *en-Nakd,* 77.

[160] Mustafâ Heddâre, Muhelhil b. Yemût'un, *"Serikâtu Ebî Nuvâs" adlı eserin önsözü,* 7-10.

[161] Mustafâ Heddâre, Muhelhil b. Yemût'un, *"Serikâtu Ebî Nuvâs" adlı eserin önsözü,* 7-10.

[162] Bkz. es-Sâhib b. 'Abbâd, *el-Keşf 'an-mesâvi'l-Mutenebbî,* neş. İbrâhîm ed-Desûkî, Dâru'l-me'ârif, Kahire, 1961, 230. (Eser, küçük bir risale olup, el-İbâne adlı eserinin içerinde basılmıştır.)

[163] Mustafâ Heddâre, *es-Serikâtu'ş-şi'riyye,* 7-10.

[164] Eser, el-Hâtimî ile el-Mutenebbî arasında geçen münâzaradan oluşmakta ve el-İbâne adlı eserinin içerisinde yer almaktadır.

8. İbn Vekîʻ(306/916), *el-Munsif fî nakdiʼş-şiʻr*[165].

9. Kâdî el-Curcânî, *el-Vasâta beyneʼl-Mutenebbî ve husûmihî*[166].

10. Ebû Saʻd Muhammed b. Ahmed el-ʻAmîdî, *el-İbâne ân Serikâtiʼl-Mutenebbî,* neş. İbrâhim ed-Desûkî, Dârüʼl-meʻârif, Kahire, 1961.

GÜNÜMÜZ ARAP EDEBİYATI KAYNAKLARINDA İNTİHALE KISA BİR BAKIŞ

Günümüz Arap Edebiyatı eserlerinde intihâl olgusu Klâsik döneme göre aktivitesini kaybedip, Klâsik dönemden intikal eden bir birikim olarak görülmektedir. Bir çok belâgat eserinde intihâlden söz edilmezken; bazısı önceki döneme ait bilgilerin özetini vermekte, genellikle de el-Kazvînîʼnin bu konudaki *nesh, mesh* ve *selh* üçlü taksimini nakletmektedir. Örneğin el-Hâşimî, el-Kazvînîʼnin bu taksimini kısaca ele alır. Emîn el-Bekrî, *el-Belâgatuʼl-ʻArabiyye fî sevbihaʼl-cedîd* adlı eserinde[167], Alî Cârim-Mustafâ Emîn, *el-Belâgatuʼl-vâzıha* adlı eserinde[168] intihâl konusuna yer vermez.

Edebî eleştiri eserlerinde de aynı durum söz konusudur. Edebî eleştiri eserlerinde, Klâsik dönemde edebî eleştirinin en önemli konularından birinin intihâl konusu olduğu ifâde edilir. Bazı eserlerde ise intihâl konusuna hiç yer verilmezken, bazılarında da kısaca yer verilir. Mesela Ahmed Bedevî, *Ususuʼn-nakdiʼl-edebî* adlı eserinde intihâl konusuna girmez[169]. el-ʻAşmâvî ise *Kazâyaʼn-nakdiʼl-edebî* adlı eserinde intihâl konusunu kısaca ele alır[170]. Bunların sayısını çoğaltmak mümkündür.

---

165 Şevkî Dayf, *en-Nakd,* 89.
166 Bkz. el-Curcânî, *el-Vesâta beyneʼl-Mütenebbî ve husûmihî.*
167 Emîn el-Bekrî, *el-Belâgatuʼl-Arabiyye fî sevbihaʼl-cedîd,* Dâruʼl-ʻilm liʼl-melâyîn, Beyrut, 1982.
168 Alî Cârim-Mustafâ Emîn, *el-Belâgatuʼl-vâzıha,* Kahraman yay., İstanbul, 1984.
169 Bkz. Ahmed Bedevî, *Ususuʼn-nakdiʼl-edebî.*
170 Bkz. el-ʻAşmâvî, *Kazâyeʼn-nakdiʼl-edebî.*

Günümüzde *es-Serikâtu'l-edebiyye* veya *es-Serikâtu'ş-şi'riyye* adlı müstakil eserleri de görmek mümkündür. Mesela, Bedevî Tabâne, *es-Serikâtu'l-edebiyye* adlı eserinde intihâl olgusunu lafız-anlam ile *orijinallik-taklit ve sanat* gibi özellikler açısından ele alarak Klâsik dönem intihâl konusuna geniş yer verir[171]. Muhammed es-Seyyid el-Hadîdî ise *es-Serikâtu'ş-şi'riyye* adlı eserinde el-Âmidî ile Kâdî el-Curcânî'nin intihâl görüşlerini karşılaştırmalı olarak ele alarak kendi görüşünü *"bir şiir alınan şiirden daha güzel hale gelmişse bunun intihâl olmayacağı"* şeklinde ifâde eder[172].

Modern dönem edip ve eleştirmenlerden bazılarının görüşlerini şöyle özetleyebiliriz:

Muhammed Mendûr, intihâlin, geçmiş dönemde devamlı gündemde kalmakla birlikte yazar ve şairlerin durum ve orijinalliklerinin tespiti açısından önemli olduğunu vurgulamış, şâirlere bilinçsiz şekilde intihâl ithamında bulunulmamasını gerektiğine işâret etmiştir. Mendûr, intihâlin orijinal lafız ve anlamların alınmasıyla gerçekleşeceğini, ortak anlamların alınmasının intihâl olmayacağını belirtir. Mendûr, İbnu'l-Esîr'in şâirlere sirkat metotları öğrettiği eleştirisinde bulunur[173]. el-'Aşmâvî ise, intihâlin orijinal lafız ve anlamların alınmasında olduğunu, ortak anlamların alınmasının intihâl olmadığını belirterek, el-Âmidî ve el-Curcânî'nin intihâl görüşünü paylaşır[174].

Huseyn el-Mirsafî ve er-Râfi'î intihâlin orijinal lafız ve anlamda olup, ortak ve yaygın sözlerde olmayacağını ifade eder[175].

İntihal konusunda en sert tepkiyi Tâhâ Huseyn gösterir ve intihâli, şâirin kurtulması ve uzak durması gereken çok büyük bir kusur olarak görür. Tâhâ Huseyn bu tepkiden sonra yine de intihâlin orijinal lafız ve anlamların

---

171 Bkz. Bedevî Tabâne, *es-Serikâtu'l-edebiyye.*

172 el-Hadîdî, *es-Serikâtu'ş-şi'riyye,* 45.

173 Bkz.Muhammed Mendûr, *en-Nakdu'l-menhecî 'inde'l-'Arab,* Dâru'n-nehzati'l-Misriyye, Kahire, 1976 357/-373.

174 el-'Aşmâvî, *Kazâya'n-nakdi'l-edebî,* 341.

175 el-Hadîdî, *es-Serikâtu'ş-şi'riyye,* 170-172.

alınmasında olacağını belirtir[176].

Günümüz Arap Edebiyatı'nda intihâl konusu klâsik dönemdeki kadar revaçta olmasa da bazı belâgat kitaplarında yerini almakta, yine lafız-anlam ile orijinallik-taklit konuları ile bağlantılı olarak edebî eleştiri eserlerinde ve edebiyat eleştirmenleri nezdinde ele alınmayı sürdürmektedir.

Burada özellikle vurgulamamız gereken bir husus vardır: Günümüzde intihâl şiirin sınırlarını aşmış ve bilimsel çalışmalarda kaçınılması gereken kurallardan biri haline gelmiştir. Bilimsel çalışmalarda kaynak verilmeden yapılan bilgiler aşırma (intihâl) kabul edilmektedir[177]. Bu anlamda günümüzde intihâl olgusu bilimsel çalışmaların üzerinde kontrol mekanizması olarak durmakta, araştırmacıların intihâl ithamı ile karşı karşıya gelmemek için özen göstermeleri gerekmektedir.

Bu arada şunu da belirtmeliyiz, Klâsik Dönem Arap Edebiyatı'nda şiirde intihâl konusu geniş olarak ele alınmasına rağmen, şiir dışındaki edebî, tarihî, bilimsel v. b. eserlerde intihâl olayı ele alınmamış ve bu eserlerde intihâl bir vâkıa olarak karşımızda durmaktadır. Üstelik bu intihâller, sayfalarca sürmüştür. Genel olarak müellifler, eserlerinin bazı yerinde aldığı şahıs ve eserini zikrederken, birçok konuyu kendi görüşü gibi yansıtmış, bu durum da okuyucu ve araştırmacıları yanılmalarına neden olmuş ve olmaktadır. Ancak o dönemin şartları göz önüne alındığında, günümüzdeki bilimsel çalışmaya benzer kriterlerin oluşmaması hafifletici sebepler olarak görülmesi muhtemeldir.

SONUÇ

Klâsik Arap şiirinde İslâm öncesi dönemden itibâren görülen intihâl olgusu, Emevîler döneminde nakâiz şâirleri el-Ferezdak, el-Ahtal ve Cerîr'in

[176] el-Hadîdî, *es-Serikâtu'ş-şi'riyye,* 172.
[177] İntihâl, http// www.fbe.mefu.edu.tr//intihal/intihal.thm. Erişim tarihi: 07.10.2005

şiirlerinde yaygın olarak karşımıza çıkmaktadır. Abbâsîler döneminde tercüme faaliyetlerinin iç bünyedeki reaksiyonun ilmî gelişmeleri metodolojik ve kısmen içerik yönünden etkilemesi, şiirde de kendini göstermiştir. Bu dönemde, yeni gelişmelere paralel ifâde, anlam, üslup ve tarz geliştiren muhdes şâirler ortaya çıkar. Bu şâirlerin edebî sanatları vurgulu olarak kullanmaları, önceki şâir ve eleştirmenlerin hedefi hâline gelmelerine neden olmuş, bu nedenle eski şiir taraftarları Ebû Temmâm'ın öncülüğünü yaptığı yeni şâirlerin intihâl ettiği beyitleri tespit etmeye çalışmışlardır. Aynı şekilde yeni şiir taraftarları da eski şiir taraftarlarının öncüsü el-Buhturî'nin intihâllerini tespit eden çalışmalar yapmışlardır. Bu durum, intihâl konusunun tanımlanıp, sınırlarının belirlenmesi ihtiyacını doğurmuştur. el-Âmidî ve el-Kâdî el-Curcânî bu konuda objektif eleştirmen sıfatıyla intihâl konusunu masaya yatırmışlar ve kendilerinden sonra da fazla bir değişiklik yapılmayan ölçüler koymuşlardır: Lafız ve anlamı aynı olan bir sözün/ şiirin aynen alınması intihâl (serika/nesh) olup bu açıkça aşırmadır ve büyük kusurdur. İntihâl, orijinal anlamlarda ve bedî' sanatlarında olup ortak ve önceleri orijinal iken zamanla yaygın hale gelen anlamlarda intihâl olmaz. Genel olarak intihâl, iyi ve kötü olarak iki kısma ayrılır. Kötü intihâl, lafız ve anlamın olduğu gibi alınmasıdır. İyi intihâl ise, lafız ve anlamları değiştirerek, kelimelere farklı veya zıt anlam yükleyip alma ve alınan sözün biçiminin daha güzel bir hale getirilmesidir.

Şiir intihâli, şâirlerin kaçınamadıkları bir problem olmakla birlikte, edebiyatın, edebî eleştirinin hatta karşılaştırılmalı edebî eleştirinin, belâgatın ve edebî sanatların gelişmesine etkisi olmuştur.

KLASİK ARAP EDEBİYATI'NDA KARŞILAŞTIRMALI EDEBÎ TENKİDİN ORTAYA ÇIKIŞI*

GİRİŞ

Edebî tenkit kavramının klasik Arap Edebiyatı'nda tarifi yapılmamakla birlikte, edebî tenkit kabul edilebilecek tenkitler yapılmış. Bu konuda önemli meseleler ele alınmış, hatta eserler telif edilmiştir. Bu çalışmalar h. IV. asırda ileri bir düzeye ulaşmakla birlikte; bağımsız bir ilim olamamış; edebiyat, belâgat gibi ilimler içerisinde ele alınmayı sürdürmüştür. H. IV. asırda hem edebî tenkit hem de karşılaştırılmalı edebî tenkit, ilmî kabul edilebilecek düzeye gelmiştir. Bu dönemde karşılaştırmalı tenkidin ortaya çıkması ve önemli eserlerin telif edilmesinin arka planındaki sebepler çok önemlidir. Zira bu sebepler olmasaydı, belki karşılaştırmalı tenkit o dönemde hızlı bir şekilde gelişmeyecekti. Biz bu çalışmamızda karşılaştırmalı tenkidin h. IV. yüzyıla kadarki durumu ile bu dönemde hızlı bir şekilde ilmî kabul edilebilecek çalışmaların ortaya çıkmasını sağlayan faktörleri ve bu çalışmaları tanıtmaya çalışacağız.

Edebî tenkit, ister şiir ister nesir olsun, bunları tahlil edip, iyi-kötü, güzel-çirkin gibi bir takım değerlendirmede bulunan edebî bir ilimdir[1]. Karşı-

---

* Bu makale aşağıdaki dergide yayımlanmıştır: Özdoğan, M.Akif, "Klasik Arap Edebiyatında Edebî Tenkidin Ortaya Çıkışı", Nüsha Dergisi, Yıl:II, Sayı:VII, 141-152, Güz, 2002, Ankara.

laştırmalı edebî tenkit ise, iki veya daha fazla edebî eser ya da edip hakkında yapılan mukayeseli değerlendirmelerdir[2].

Karşılaştırmalı (muvâzene/mukârene) edebî tenkit, Araplarda normal edebî tenkit gibi basit, sade ve gerekçe belirtilmeden câhiliyye döneminde dahi yapılıyordu. Bu tenkitlerde, ilmi ölçüler olmayıp, edebî zevk ön planda idi.

Câhiliyye döneminde, "en büyük şâir kimdir? Arapların söylediği en iyi şiir beyti hangisidir? " gibi sorulara verilen cevaplar, edebî tenkidin ilk örnekleri olarak karşımıza çıkmaktadır[3]. Bu değerlendirmeler aynı zamanda karşılaştırmalı tenkidin de ilk örnekleri olarak da görülmektedir. Meselâ; en-Nâbiga ez-Zubyânî (18/604) Ukâz panayırında kırmızı bir çadır içerisinde şâirlerin şiirlerini dinler ve orada, sade ve sebep belirtmeksizin karşılaştırmalı tenkitler yapar[4]: Bir defasında el-A'şâ (7/629), en-Nâbiga'nın çadırına girip şiirini inşâd etmişti. Daha sonra da Hassân b. Sâbit (54/674) girip şu şiiri okumuştu: (Tavîl):

لَنا الجَفَناتُ الغُرُّ يَلمَعْنَ بِالضُحى وَأَسيافُنا يَقْطُرنَ مِن نَجدَةٍ دَما

"Kuşluk vaktinde parlayan beyaz kazanlarımız vardır,

Savaşta kahramanlarımızın kılıçlarından kan damlar".

"en-Nâbiga, Hassân'a: "sen şâirsin ama şiirinde tabaklar الجَفَناتُ *ve kılıçlar* أَسيافُنا *kelimelerinin azlık ifâde eden çoğul siğasını kullandın, halbuki çokluk ifâde eden şekillerini kullansaydın daha iyi olurdu, ayrıca kendi neslinden bahsettiğin halde atalarından bahsetmedin. "*, demiştir. Daha sonra el-Hansâ' (24/644)nın çadıra

1 Şevkî Dayf, *en-Nakd,* Kahire, s. 9; Muhammed Guneymi Hilâl, *el-Medhal ile'n-nakdi'l-edebi'l-hadis,* Kahire, 1958, s. 10; Mecdi Vehbe-Kamil Muhendis, *Mu'cemu'l-mustalahat,* Beyrut, 1983, s. 147; Tahsin Yüce, *Eleştirinin ABC'si,* Simavi yay., İstanbul, 1991, s. 7.

2 Mecdi Vehbe-Kâmil Muhendis, *a.g.e.*, s. 147; Hasan Boynukara, *Eleştiri Üzerine Söyleyiş,* Yedi İklim yay., s. 34.

3 Huseyn el-Hâc Hasan, *en-Nakdu'l-edebî*, Beyrut, 1996, s. 15.

4 İbn Sellâm el-Cumahî, *Tabakâtu'ş-şu'ara'*, nşr. A. Muhammed Şâkir, Beyrut, 1953, I, s. 219

girip şiirini inşâd etmesinden sonra, en-Nâbiga'nın, el-Hansâ'ya: "*el-A'şâ az önce şiir inşâd etmemiş olsaydı seni insanların ve cinlerin en büyük şâiri kabul ederdim.*" diyerek onu medhettiği rivâyet edilmiştir[5]. en-Nâbiga'nın bu karşılaştırmalı tenkidine göre, el-A'şâ en büyük, el-Hansâ' ondan sonra gelen büyük bir şâir. Hassân ise üçüncü derece bir şâirdi.

Bu dönemde iki şâir arasında yapılan mukâyeseli/karşılaştırmalı tenkitlerin en meşhuru, İmruu'l-Kays (m. 545)'ın hanımı Ummu Cundeb'in, İmruu'l-Kays ile 'Alkama hakkında yaptığı tenkittir[6]. İmruu'l-Kays ile 'Alkama el-Fahl (m. 603) kendilerinden hangisinin "*daha büyük şâir*" olduğu konusunda tartışmışlardı. Zira her ikisi de kendisini "*en büyük şâir*" kabul ediyordu. Şiir kabiliyetine sahip olan İmruu'l-Kays'ın hanımı Ummu Cundeb'i hangisinin daha büyük şâir olduğunu takdir etmesi için hakem yani tenkitçi tayin ettiler[7].

Önce İmruu'l-Kays şu beyti söyledi[8]: (Tavîl):

فَلِلسَّوطِ أُلْهُوبٌ ولِلسَّاقِ دِرَّةٌ   وَلِلــزَجْرِ مِنْــه وَقْعٌ أَخْرَجَ مُهْذِبِ

"*Kamçı ateşler, baldır darbesi ise kamçılar, azarlamak ise hızını artırır.*"

Daha sonra 'Alkame de aşağıdaki beyti okudu: (Tavîl):

فَـأَدرْكــهُنَّ ثـانِيـا مــِنْ عَنانِه   يَمُــرُّ كــمَرِّ الــرّائِحِ المتَـحَلّب

"*Onlara ikinci bir kez başından yetişti, sanki o kesif bir bulutun gidişi gibi giderayaktı.*"

Ümmu Cundeb, bu iki şiiri dinledikten sonra 'Alkame'nin "*daha büyük şâir*" olduğunu söyledi. İmruu'l-Kays, bu hükme razı olmadı ve "*hayır ben*

---

[5] İbn Sellâm, a.g.e., I, s. 219.
[6] Reşâd Muhammed Sâlih, *Nakdu Kitabi'l-Muvazene beyne't-Tâiyeyn*, Beyrut, 1987, s. 68.
[7] el-Merzubanî, *el-Muvaşşah*, nşr. Muhammed el-Bicâvi, Kahire, 1965, s. 24; Bedevi Tabâne, *Dirâsât fi'n-nakdi'l-edebi'l-'arabî*, Kahire, 1965, s. 47
[8] İmruu'l Kays, *Divan*, Beyrut, 1972 s. 69.

daha büyük şâirim diyerek" eşine verdiği hükmün gerekçesini sordu. Ummu Cundeb, kocasına, *" 'Alkame 'nin tasvir ettiği at, senin tasvir ettiğin attan daha iyidir. Senin atın iyi olmadığından, onu harekete geçmesi için ittin ve kırbaçladın. Halbuki 'Alkame'nin atı iyi olduğundan onu itmedi ve kırbaçlamadı. "*, dedi. İmruu'l-Kays, eşinin, 'Alkama'ye duyduğu ilgiden dolayı onu tercih ettiğini söyledi ve ondan ayrıldı. 'Alkame de bu olaydan sonra Ummu Cundeb ile evlendi[9].

Sadru'l-islâm döneminde de sade olarak karşılaştırmalı tenkitlerin yapıldığı görülmektedir. el-Kuraşî (170/1090), Hz. Peygamber (a. s)'in, İmruu'l-Kays'ın şiirlerini beğendiğini ifâde etmiş ve onun hakkında şöyle söylediğini rivâyet etmiştir[10]:

إنه يقدم الشعراء بلوائهم إلى النار لتقدمه فى الشعر

"İmruu'l-Kays, şiirdeki üstünlüğünden dolayı, onları cehenneme götürürken de şâirlere sancağı ile öncülük yapacaktır. ''

Yine Hz. Ebû Bekir, en-Nâbiga'yı, şiirinin diğer şâirlerin şiirlerinden daha iyi ve daha hoş olması yönü ile diğer şâirlere tercih etmiştir. Hz. Ömer de Zuheyr (m. 610)'i şiirde az kullanılan kelimelere yer vermediği için diğer şâirlerden üstün görmüştür[11].

Emeviler döneminde Irak'ta el-Mirbed panayırında, el-Ferazdak (112/730), Cerîr (114/732) ve el-Ahtal (92/710) şiir inşâd ederler, şiirleri dinleyen tenkitçiler ve diğer edebî zevke sahip kimseler de hangisinin daha üstün olduğunu tespit etmek amacıyla mukayeseli tenkit yaparlardı[12]. Bu üç şâirden biri diğerini hususi bir vezin ve kâfiye ile hicveder, diğer şâir de yine

---

[9] Bedevî Tabâne, *a.g.e.*, s. 100

[10] el-Kuraşi, *Cemheretu Eş'âri'l-'Arab*, nşr. M. 'Ali el-Hâşimi, Dimeşk, 1987, s. 186, Ahmed b. Hanbel, Müsned, 222

[11] Hâlid Yûsuf, *fi'n-nakdi'l-edebî*, Beyrut 1987, 55.

[12] Bedevî *Tabâne*, a.g.e., s. 100.

aynı vezin ve kâfiye ile karşılık verirdi ki bu şâirlerin atışmalarının bir neticesi olarak ***"nakâid"*** şiiri de önemli ölçüde gelişme kaydetti[13].

Abbâsîlerin ilk dönemlerinde karşılaştırmalı edebî tenkit yine sade bir şekilde yapılmaya devam etmekle birlikte, bölge ve şehirlerde en iyi şâir olma, şiir temalarında öncülük etme gibi özellikleri ile şâirler karşılaştırmaya da tâbi tutulmuştur. Meselâ; İbn Sellâm el-Cumahî (232/846)'ye göre, en iyi mersiye şâiri, Mütemmim b. Nuveyre (30/650), Mekke'nin en büyük şâiri 'Abdullâh b. ez-Ziba'râ (15/636), Medine'nin en büyük şâiri Hassân b. Sâbit'tir.

İbn Sellâm, ibn Kuteybe (276/947), el-Câhiz (255/869), İbnu'1-Mu'tez (296/908) gibi tenkitçiler, edebî tenkit kuralları ve kavramları ile ilgili önemli çalışmalar yapmışlar, Kudâme b. Ca'fer (337/948) ile de edebî tenkit, ilmî bir seviye kazanmıştır.

H. IV. asırda genelde edebî tenkitte, özelde ise karşılaştırmalı edebî tenkitte önemli gelişmeler olmuş ve bu alanda çok kıymetli eserler telif edilmiştir. es-Sûlî (336/947), el-Âmidî (371/981)ve el-Kâzî el-Curcânî (392/1002)'gibi tenkitçiler, karşılaştırmalı edebî tenkit kabul edilebilecek eserler yazmışlardır. Bu eserlerin telif edilmesine etki eden bazı faktörler vardır ki; bunların incelenmesi konunun anlaşılması açısından önemlidir. Zira bu nedenler bu tür tenkitlerin yapılmasına ve bu konuda eserler yazılmasına sebep olmuştur. Bunlar, *kadim (eski)-muhdes/müvelled (yeni) şâirler meselesi ile şiir sirkati (hırsızlığı)* meselesidir. Bu konular, aynı zamanda edebî tenkidin önemli konuları olarak ele alınmıştır.

KADÎM VE MUHDES/MÜVELLED ŞÂİRLER

Abbâsîler döneminde, Arap toplumuna farklı milletlerin değişik kültürleriyle karışması, yabancı milletlerden yapılan eser tercümeleri ile Abbâsî

[13] el-İsfahânî, *el-Egânî*, Kahire, nşr. M. Ebu'l-Fadl İbrahim, 1970-1994, IV, s. 131.

medeniyetinin hızlı bir şekilde gelişmesi gibi bir takım nedenlerle kendilerine muhdes veya müvelled şâir denilen yeni bir şâir ekolünün ortaya çıktığı görülür[14]. Muhdes şâirlerin en önemlileri Beşşâr b. Burd (167/890), Mutî' b. İyâs (169/785) Mervân b. Ebî Hafsa (182/905), Ebû Nuvâs (198/813), Ebû Temmâm (231/845) v. s. dir[15]. Muhdes şâirlerin uslûbu; manâ, lâfiz ve vezin yönüyle kadîm şâirlerden farklıdır. Bu şâirler, önceki Arap şiir kültürüne, etkilendikleri yabancı kültürleri de ekleyerek[16]hem lâfız hem de manâda bazı değişiklikler yapmışlardır. Bu şâirler, kolay üslup yerine, anlaşılması zor üslubu seçmişlerdir. Muhdes şâirler sanat yapmak, lâfızları seçip onları yerli yerince kullanmak, geniş manâlı, karmaşık ifâdelere yer vermekle tanınmışlardır[17].

el-Câhiz, İbn Kuteybe gibi tenkitçiler söz konusu şiir ekolünü benimsemişlerdir[18]. el-Câhiz, muhdes şâirlere destek veren ve objektif görüşler belirten en önemli ediplerdendir. Ona göre eski ve yeni şâirlerin üstünlük ölçüsü, şiirlerinin iyi olmasındadır. el-Câhiz'in bu ifâdelerinden tenkitçiler cesaret almış ve muhdes şâirlerin yanlarında olmaktan çekinmemişlerdir. Meselâ; es-Sûlî, muhdes şâirlerden Ebû Temmâm'ı "*Ahbâru Ebî Temmâm*"[19] adlı eserinde açıkça savunmuştur. el-Curcânî de bu konuda eski şâirler ile yeni şâirler arasında orta yolu bulmaya çalışır. Eski şiir taraftarlarının, yeni şiir beytini duyduklarında çok beğendikleri halde, şiirin yeni şâir taraftarlarından birine ait olduğu söylendiğinde, önceki ifâdelerini değiştirip kötülemeğe çalışmalarını insafsızca bir tutum olarak görür[20]. İbn Reşîk (456/1063)'e göre ise, eski ve yeni şiir diye bir şey yoktur. Zira her eski şâir kendisinden önceki zamana göre yenidir. Meselâ; Cerîr ve el-Ferezdak, muhadram ve câhiliyye

---

14 Şevkî Dayf, *el-Belâğa Târih ve Tetavvur,* Kahire, I, 1984, s. 19
15 Tâhâ İbrâhîm, *Târîhu'n-nakdi'l-edebî inde'l-'Arab*, Beyrut, 1985, s. 95.
16 Muhammed 'Azzâm, *Istılahat nakdiyye,* Dimeşk, s. 203.
17 Şevkî Dayf, *a.g.e.*, s. 100
18 Şukrî İyâz, *el-Mezâhibu'l-edebiyye ve'n-nakdiyye,* Kuveyt, 1993, s. 1.
19 Bkz. es-Sûlî, *Ahbâru Ebî Temmâm*, nşr. Halîl Mahmud 'Asâkir, Kahire, 1973.
20 el-Kâdî el-Curcânî, *el-Vesâta beyne'l-Mutenebbî ve husûmihi,* nşr. Muhammed el-Bicâvî, s. 50.

şâirlerine göre yenidir. Ama kendilerinden sonra gelen dönemde onlar da eski kabul edilmişlerdir.[21] İbn Reşîk, yine sonradan gelen şâirlerin şiirleri iyi ise onların sonradan gelmesinin mahzuru olmadığını, önce gelen şâirlerin şiirleri iyi değilse, önce gelmesinin de fayda vermeyeceğini belirtir[22].

Muhdes şâirlerden en çok etkilenen ve tenkitçiler tarafından hakkında görüş belirtilen şâir Ebû Temmâm (231/845) olmuştur. el-Buhturî (284/897) ise kadîm şâirler çizgisinde olup bu görüşün önemli taraftarı olan bir şâirdir. H. IV. asırda bu iki şâir hakkında yapılan tenkitler, karşılaştırmalı edebî tenkit ile ilgili çok önemli eserlerin telif edilmesinde etkili olmuştur. Beşşâr ve Ebû Nuvâs, muhdes şâirlerin öncüleri oldukları halde bunların Ebû Temmâm kadar etkileri olmamıştır. Ebû Nuvâs'ın yeni bir şiir tarzı çağrısında fazla etkili olamayışının bazı sebepleri vardır: Tenkidin onun döneminde ilmî anlamda yeni gelişiyor olması, yenilik fikrinin geniş çaplı olmaması, onun Arap asıllı olmayışı, yenilik fikrinin itibar edilmemesine neden olmuştur[23].

Muhdes şiire çağrı konusunda, Ebû Nuvâs'tan sonra gelen Ebû Temmâm'ın etkisi büyük olmuştur. O, şiire önemli yenilik getirmiştir. Ancak onun yeniliği, şiirin sanat yöntemlerinde olmayıp şiirin biçiminde olmuştur. Şiir temaları, kasidenin yapısı ve manalar aynı kalmıştır. Şâir, özellikle bedî sanatlarına, tekellüflü, karmaşık, garip (az kullanılan) kelimeler kullanma tarzını getirmiştir[24].

İbnu'l-Mu'tezz (296/908), bedî sanatlarını, Beşşâr b. Burd (167/785), Muslim b. Velîd el-Ensârî, Ebû Nuvâs (198/813) gibi şâirlerin ortaya koymadıklarını, onların bunu sadece isim olarak kullandıklarını belirtir. Onun bu sanatların, Kur'ân, hadis, Arap dili, sahabe sözleri ve şâirlerin şiir-

---

[21] İbn Reşîk el-Kayrevânî, *el-'Umde fi mehâsini's-şi'r ve âdâbihî ve nakdihî*, nşr. M. Muhyiddin 'Abdulhamîd, Beyrut, 1982, I. S. 90-91,

[22] İbn Reşîk, a.g.e., I, 200.

[23] Muhammed Mendûr, *en-Nakdu'l-menhecî,* Kahire, 1976, s. 76

[24] Muhammed Mendûr, *a.g.e.*, s. 76

lerinde zaten var olduğunu ifâde etmesi ile birlikte[25], genelde muhdes şâirler özelde ise Ebû Temmâm etrafında büyük bir husûmet başlamıştır. Zira İbnu'l-Mu'tez, bu ifadesiyle bu muhdes şâirlere destek vermemiştir.

Ebû Temmâm, şiir sirkati yaptığı ve yeni şiir tarzına çağırdığından dolayı Arap kültürünü tahrip etmekle suçlanmıştır. el-Buhturî ise kadîm şâirlere önem verdiği ve kolay ifadeler kullandığı için destek görmüştür. İşte bu iki şâir etrafında çok şiddetli tenkitler yapılmıştır[26]. Bu iki şâir etrafında yapılan tenkitlerin, karşılaştırılmalı tenkit üzerine eserler telif edilmesine neden olduğu görülür.

Görüldüğü gibi eski şiir taraftarları Ebû Temmâm'a şiddetli eleştiriler yapmışlar, bu amaçla eserler telif etmişlerdir. Buna mukâbil eski şiir taraftarı el-Buhturî'yi ise medhetmişler ve onun hakkında eserler yazmışlardır. Yeni şiir taraftarları da Ebû Temmâm'ı savunarak el-Buhturî'yi eleştirmişlerdir. Bu iki şâirin en çok eleştirildiği ortak konu da bunların şiirlerinde çok miktarda sirkat olmasıydı. Karşılaştırmalı tenkit eserlerinin ortaya çıkmasına zemin hazırlayan şiir sirkati meselesini de kısaca ele alalım.

ŞİİR SİRKATİ

Lügatte, gizli ve örtülü bir şeyi çalmak anlamına gelen sirkat kelimesi[27]edebiyat ıstılâhında, bir şâirin başka bir şâirin şiirini alarak (çalarak) kendine mal etmesi manâsında kullanılmaktadır[28].

Şiir sirkati, klasik Arap Edebiyatı'nda h. III. asırdan önce görülmekle beraber bu dönemden sonra, edebî tenkîdin önemli konuları arasında yer almaya başlamıştır. Muhdes şâirlere yapılan husûmetle birlikte, bu şâirler

---

25 İbnu'l-Mu'tez, *Kitâbu'l-bedî,* nşr. Ignatıus Kratchkovsky, Londra 1935, s. 1.

26 Muhammed Mandûr, a.g.e., s. 76

27 el-Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-'Ayn,* VIII, Beyrut, 1988; el-Cevherî, *Tâcu'l-luga* ve *sihâhu'l-Arabiyye*, 1/7, Beyrut, 1977, İbn Manzur, *Lisânu'l-'Arab*, 19, Beyrut, 1994. ("s-r-k md.)

28 Abdullatîf el-Hadîdî, *es-Serikat beyne'l-Âmidî ve'l-Curcânî*, Kahire, 1995, s. 16.

hakkında şiir sirkati suçlaması, sirkatin yaygın hale gelmesine sebep olmuştur. Bununla beraber hem muhdes, hem de diğer şâirlerin önceki dönemden daha fazla sirkat yaptıkları görülmektedir. Bu dönemde bazı tenkitçiler, sevdiği şâirleri savunmak, sevmediklerini de yermek maksadı ile eserler telif etmişler, bu eserlerinde de sevmedikleri şâirlerin şiir sirkatlerini ortaya koymuşlardır. el-Kazî el-Curcânî gibi mutedil tenkitçilerin, bu dönemde edebî sirkatin hangi konularda olduğu konusunda orta bir yol bulmak amacıyla eserler yazdıkları görülür[29].

Muhammed Mendûr'un şiir sirkatinin Ebû Temmâm'la başladığını belirtmesi[30], bu meselenin ilmî olarak gündeme getirildiğine işaret etmektedir. el-Hadîdî[31] Mendûr'un bu görüşüne katılmaz.

Görüldüğü gibi, eski şiir taraftarları Ebû Temmâm'ı eleştirmek amacı ile onun şiir beyitlerinin çoğunun, başka şâirlerin şiirlerinden sirkat edildiği iddiasında bulunmuşlardır. Yeni şiir taraftarları da aynı şekilde el-Buhturî'nin şiirlerinin çoğunun başka şâirlerin şiirlerinden sirkat edildiğini belirtmişlerdir. Şimdi bu iki şâir etrafında meydana gelen mukâyeseli edebî tenkidî inceleyelim.

KARŞILAŞTIRMALI EDEBÎ TENKİT

Ebû Temmâm (231/845) ve el-Buhturî hakkında; *es-Sûlî (336/947), "Ahbâru Ebî Temmâm"* ve *"Ahbâru'l-Buhturî"* adlı eserleriyle; *el-Âmidî (371/981), ise "el-Muvâzene beyne Ebî Temmâm ve'l-Buhturî"* adlı eseri telif etmiştir.

---

29 Bkz. el-Kâdî el-Curcânî, *el-Vesâta beyne'l-Mutenebbi ve husûmihi.*

30 Muhammed Mendûr, *a.g.e.,* s. 357.

31 Abdullatif el-Hadîdî, *a.g.e.,* s. 16.

es-Sûlî, eski-yeni şâir tartışmalarının içine girmiş ve el-Buhturî'nin öncülüğünü yaptığı eski şiir taraftarlarına karşı muhdesûn (yeni şiir taraftarları) safında yer almış ve Ebû Temmâm'ı savunmuştur[32].

es-Sûlî, eski şiir taraftarlarının Ebû Temmâm'a yaptıkları ithamlara cevap vermek ve onu savunmak gayesi ile *"Ahbâru Ebî Temmâm"* adlı karşılaştırmalı tenkit eserini telif emiştir. Ancak es-Sûlî, tenkitçide bulunması gereken objektiflik yerine Ebû Temmâm'a duyduğu hayranlık ve eski şiir taraftarlarna özellikle el-Buhturî'ye kızgınlığından dolayı taraflı davranmıştır. Eserinde Ebû Temmâm'ı son derece medhedip kusurlarını görmemeye çalışmış, el-Buhturî'nin ise tüm kusurlarını araştırıp, ortaya koymaya çalışmıştır. Tenkitçimiz, taraflı bir tenkit yapmış olsa da mukâyeseli tenkit metodu ve edebî zevk unsurunun öne çıkması açısından bu eser, çok önemli bir karşılaştırmalı edebî tenkit kitabıdır.

Tenkitçi, eserinin başında, arkadaşı Muzâhim b. Fâtik'e yazdığı risalede, Ebû Temmâm hakkında insanların farklı görüşler belirttiklerini, onu öven ve yerenlerin, şiiri tam olarak bilmediklerini, halbuki bir şâir hakkında tenkit yapabilmek için geniş bir bilgi birikimine sahip olunması gerektiğini belirtir[33]. es-Sûlî, Ebû Temmâm'ın şiirlerinin başka şâirlere ait olduğunun iddia edildiğini, ancak iddia sahiplerinin delillerinin olmadığını belirtir[34]. Ebû Temmâm'dan önceki şâirler kâsidelerinde bir veya iki beyitte ibdâ' (orijinal mana)'yı gerçekleştirirken, onun bütün şiirlerinde ibdâ gerçekleştirdiğini, ancak onun sanatından anlamayanların taraflı olarak onu eleştirdiklerini anlatır[35].

es-Sûlî, *"Bir beyit şiir söyleyemeyen, şâirlerin on binlerce söylediği şiirden on tanesini bile ezberleyemeyen kimselerin, Ebû Temmâm'ı tenkit etmeye cesaret ettik-*

32 Ahmet Savran, *Abbasiler Devri Edebiyatında Sûlî'ler ve Ebu Bakr es-Sûlî,* Erzurum, 1981, s. 189.
33es-Sûlî, *Ahbâru Ebî Temmâm,* s. 6.
34 es-Sûlî, *a.g.e.,* s. 6.
35 es-Sûlî, *a.g.e.,* s. 38.

lerini" belirtip "keşke onun kusurları olsaydı da tenkit etseydim", diyerek Ebû Temmâm'ı kusursuz olarak gösterir[36].

Şiir sirkatine geniş yer veren es-Sûlî, bu konuda aşağıdaki ilginç tespitleri yapmıştır: *"Bir şâirin şiir çalıntısından uzak durması mümkün olsaydı, yaratıcı şâir olması nedeniyle Ebû Temmâm olurdu. Ancak şiir çalıntısından uzak durmak imkansızdır. İki şâirin şiirleri arasında benzerlik görürlerse şöyle yapılır: Eğer iki şâirin biri önce diğeri sonra yaşamışsa, sonraki şâirin önceki şâirden sirkat ettiği kabul edilir. İki şâir, aynı zamanda yaşamışlarsa birbirlerinden sirkat etmiş olabilirler"*[37]. Tenkitçimiz, aynı dönemde yaşayan şâirlerin birbirlerinden şiir çalıntısı yapmalarının mümkün olacağını söyler. el-Buhturî'nin şiirlerinin çoğunun Ebû Temmâm'dan sirkat olduğunu ifâde eder ve çok miktarda örnek verir. Ancak verdiği örneklerin karşılaştırmasını yapmaz veya Ebû Temmâm'ı haklı çıkaracak bir tarzda ele alır[38].

el-Âmidî, el-Buhturî'nin Ebû Temmâm'dan bazı şiirleri sirkat ettiğini kabul ettiği görüşüne katılır[39]. Hem es-Sûlî hem de el-Âmidî, aşağıdaki beyti, el-Buhturî'nin Ebû Temmâm'dan sirkat ettiğini kabul eder. (Kâmil):

وإذا أَرَادَ اللهُ نَشْرَ فَضيلةٍ   طُوِيَتْ أَتَاحَ لهَا لِسانَ حَسُودٍ

"*Allah, saklı olan bir erdemi yaymak isterse, hasetçi bir kimsenin diliyle yayar''*[40].

el-Buhturî'nin sirkat ettiği iddia edilen beyit ise şudur: (Tavîl):

إذا أنتَ لمْ تُدْلَلْ عَلَيها بحاسِدِ   وَلَنْ تَستَبِينَ الدّهْرَ مَوْضِعَ نِعْمَةٍ

---

36 es-Sûlî, *a.g.e.*, s. 38.
37 es-Sûlî, *a.g.e.*, s. 100.
38 es-Sûlî, *a.g.e.*, s. 77.
39 el-Âmidî, *el-Muvâzene beyne Ebî Temmâm ve'l-Buhturî*, nşr. S. Ahmed Sakr, Kahire, 1973; el-Merzubânî, *el-Muvaşşah*, s. 437.
40 Ebû Temmâm, *Divan*, s. 65; el-Merzubânî, *a.g.e.*, s. 437.

"Eğer nimeti hasetçi bir kimseye göstermezsen, bu nimet kıyamete kadar ortaya çıkmayacaktır"[41]

es-Sûlî, eserinde karşılaştırma metodunu, güzel bir şekilde uygulamış; ancak savunduğu Ebû Temmâm'm üstünlüklerini anlatıp, kusur- larını görmemiş ama el-Buhturî'yi de sürekli tenkit etmiştir.

el-Âmidî, (ö. 371/981) "*el-Muvâzene beyne'l-Mütenebbî ve husûmihî*" adlı eserinde ele aldığı bir şahsı ön yargılı olarak değerlendirmeyip mümkün olduğu kadar objektif olmaya çalışmıştır[42]. Kendilerine muhdesûn denilen, şiirde sanat ve karmaşık bir uslûbu tercih eden ve eski şiire sıcak bakmayan Ebû Temmâm ve taraftarlarına objektif olarak bakmaya çalışmıştır. Ancak eski şiir hakkında sadelik, zevk ve tabiilik unsuru yönleri ile değerlendirmelerde bulunmuş ve eski şiir taraftarı olan el-Buhturî'yi desteklemiştir[43].

Döneminde yaygın hale gelen eski ve yeni şiir tartışmalarını ve şâirler arasında yapılan taraflı hükümleri takip eden el-Âmidî, özellikle es-Sûlî'nin Ebu Temmâm'a destek verdiği ***"Ahbâru Ebî Temmâm"*** adlı eserinde, yeni şiirin öncüsü Ebû Temmâm'ı taraflı ve kayırganlık içinde desteklemiştir. Hem eski şiire destek verip el-Buhturî'ye yeni şiir temsilcilerinin yönelttikleri taraflı ithamlarına cevap vermek hem de Ebû Temmâm'ın iyi ve kusurlu yönlerini değişik yönlerden ortaya koyup hangisinin daha üstün şâir olduğunu ortaya koymak amacıyla el-Muvâzene beyne Ebî Temmâm ve'l-Buhturî adlı karşılaştırmalı tenkit eserini telif etmiştir[44].

Müellif eserine başlarken, döneminde iki şiir ekolü olduğunu ifâde etmektedir: Birincisi el-Buhturî ve taraftarlarının oluşturduğu tekellüften uzak (karmaşık), matbû şiir ekolü, ikincisi ise Ebû Temmâm ve taraftarlarının oluşturduğu şiirleri tekellüflü, zor ifâdeler içeren, ta'kidli (karmaşık olma-

---

[41] es-Sûlî, *a.g.e.*, s. 77
[42] Şevki Dayf, *en-Nakd,* s. 80.
[43] Abdulkadir Huseyn, *el-Muhtasar fî Târihi'l-belâga*, Kahire, 1982. S. 160.
[44] el-Âmidî, *a.g.e.*, I. s. 4.

yan), garip lafızlar kullanan şiir ekolüdür. Ona göre, Ebû Temmâm'a sanat ehli şâirler, ince manâ ve derin felsefe sahibi edebiyatçılar destek verirken, el-Buhturî'ye ise katipler, tabiî şâirler ve belâgatçılar destek verirler[45].

Şevkî Dayf, en-Nakd adlı eserinde el-Âmidî'nin önemli derecede el-Buhturî taraftarı olduğunu, iki ekolün karşılıklı olarak görüşlerini verirken el-Buhturî taraftarlarının yerine kendini koyduğunu ve kendisinin iddialara cevap verdiğini belirtir. Ancak yine de eserinin objektifliğe yakın olduğunu söyler[46]. Bizim kanaatimize göre el-Âmidî, el-Buhturî'yi desteklemekle birlikte, el-Buhturî taraftarları derken doğrudan kendisini kastetmemiş, ama bazen onun taraftarı olarak kendi fikirlerini de serpiştirmiş olabilir. el-Âmidî'nin, yer yer el-Buhturî'nin kusurlu yönlerini söylemesi, Ebû Temmâm'ın yerine göre kusurlu ve iyi yönlerini belirtmesi çok açık olarak taraf olmadığının önemli bir göstergesi sayılabilir. Daha net bir ifâde ile el-Âmidî, eski şiir ve şâirlere destek vermekle birlikte onların kusurlu yönlerini de belirtmekten çekinmez. Ama es-Sulî, Ebû Temmâm'da kusur görmediği gibi, el-Buhturî'nin de iyi yönlerinden bahsetmez.

el-Amidî, iki tarafın iddialarını ele aldıktan sonra Ebû Temmâm'ın başka şâirlerden aldığı şiir çalıntılarına çok miktarda örnek verir[47]. el-Âmidî, Ebû Temmâm'ın şiirde yaptığı hatalar bölümü ile onun kusurlarım ele alır ve aşağıdaki beyti[48] şiirde yaptığı mana hatasına örnek olarak verir. (Basît):

وَرُحْبَ صَدْرٍ لَوْ أنَّ الأَرْضَ وَاسِعَة   كَوُسْعِهِ لم يَضِقْ عن أَهْلِهَا بَلَدُ

Yeryüzü, insanın gönlü kadar geniş olsaydı, memleket, halka dar gelmezdi.

---

45 el-Âmidî, *a.g.e.,* I. s. 5.
46 Şevki Dayf, *a.g.e.,* s. 80.
47 el-Âmidî, *a.g.e.,* I. s. 112.
48 Ebû Temmâm, *Divan,* s. 74.

Müellif, bu beytin manasının hatalı olduğunu belirterek *“şehirler darlığından dolayı değil, sıkıntılarından dolayı insanları sıkar. Şehirleri on kat genişletseniz de orada sıkıntı verecek şeyler varsa insana yine dar gelir”* der[49].

el-Âmidî, Ebû Temmâm’ın yaptığı medh hatalarına, kötü istiâre ve tecnîslerine (cinâs) de geniş yer verir. Onun tekellüflü de olsa belâgat sanatlarını icra ettiğini, sanat yönüyle el-Buhturî’nin ona yetişemediğini belirtir.

el-Âmidî, el-Buhturî’nin altı yüz beyit şiir sirkati yaptığını ve bunlardan yüz tanesini de Ebû Temmâm’dan sirkat ettiğini, ancak onun, şiir sirkatinden başka önemli kusurunun olmadığını belirtir. el-Âmidî, el-Buhturî’nin başka şâirlerden ve Ebû Temmâm’dan sirkat ettiği şiirlere örnek verir. es-Sûlî'nin “Ahbâru Abî Temmâm” adlı eserinden el-Buhturî'nin Ebû Temmâm'dan yaptığı sirkata yukarıda örnek vermiştik[50]. el-Buhturî’nin, özellikle belâgat kavramları ile ilgili tecnîs kötülüğü, tak’îd gibi hatalar yaptığını belirtir[51]. el-Âmidî, şiir vezinleri ile ilgili olarak el-Buhturî’nin kusurlar yaptığını, ancak Ebû Temmâm’ın da bu konuda daha çok hatalar yaptığını söyler.

MÜTENEBBÎ ETRAFINDA YAPILAN KARŞILAŞTIRMALI EDEBÎ TENKİTLER

el-Mütenebbî (354/965), üslûbunun farklılığı ve câzibesinden dolayı Abbâsî edip ve şâirlerini hatta halkı kendi şiiri ile yakından ilgilenilmesine neden olmuştur. Onun şiirde ortaya attığı meseleler kendi hakkında olumlu olumsuz ifâdeler söylenmesine yol açmıştır. Bu nedenle el-Mütenebbî, bu

---

49 el-Âmidî, *a.g.e.,* s. 193

50 es-Sûlî, *a.g.e.,* s. 77.

51 el-Âmidî, *a.g.e.,* 1. s. 357.

dönemde diğer şâirlerden üstün tutulmasa da hakkında en çok konuşulup hüküm verilen şâir kabul edilmiştir[52].

Ebû Temmâm ile el-Buhturî arasındaki karşılaştırmalı tenkit hareketinin azalmaya başladığı sırada aynı edebî çevrede, şâir el-Mütenebbî hakkında olumlu-olumsuz iddialar ortaya atılır. es-Sâhib b. ʻAbbâd (ö. 375/985), el-*Keşf ʻan mesâvi'l-Mütenebbî;* el-Hâtimî, *er-Risâletu'l-hâtimiyye fi meâhizi'l Mütenebbî el-mu'îbe;* İbn Vekî' (ö. 306/916)[53], *el-Munsif* adlarında eserler telif ederek el-Mütenebbî'yi eleştirmişlerdir[54]. Ancak el-Hâtimî onu eleştirdiği gibi *er-Risâletu'l-hâtimiyye fi meâhizi'l-hamîde* adlı eserinde de övmüştür.

Bu dönemde el-Mütenebbî hakkında yapılan en objektif tenkidi, el-Kâzî el-Curcânî (ö. 392/1002), genel olarak el-Mütenebbî'ye yapılan saldırılara, özel olarak da es-Sâhib b. ʻAbbâd'a cevap vermek maksadıyla *el-Vesâta beyne'l-Mütenebbî ve Husûmihî*" adlı eserinde yapmıştır[55].

el-Curcânî bu eserinde, Ebû Temmâm, el-Buhturî, Cerîr gibi şâirlerin hata yaptıklarını belirtip, onların hatalarını ortaya koyarak el-Mütenebbî'yi sa vunmaya çalışır[56]. Tenkitçi, eski-yeni şâirler hakkında orta yolu bulmaya çalışır. Ancak eski şiir taraftarlarının, yeni bir şiir duyduklarında çok beğendikleri halde, şiirin, yeni şiir taraftarlarından birine ait olduğu söylendiğinde önceki ifâdelerini değiştirip kötülemeğe çalışmalarını insafsızca bir tutum olarak görür[57]. O, el-Mütenebbî'nin kusurlarının abartılmaması için, câhiliyye ve İslamî dönem şiirlerinde de "lâfız, mânâ, nazm, tertib, taksim ve i'râb yönüyle" hatalar yapıldığını ama âlimlerin eskiye saygılarından dolayı bu hataları ortaya koymadıklarım belirtir[58]. Sonra el-Mütenebbî ile aynı dö-

---

[52] Muhammed Kemâl Hilmi Bey, *Ebu't Tayyib el-Mutenebbi,* Dimeşk, 1986, s. 6.
[53] Hayatı ve eserleri konusunda bkz. Musa Yıldız, "İbn Veki" *DİA*, İstanbul 1999, XX, s. 444
[54] Şevki Dayf, *en-Nakd,* s. 89.
[55] Bkz. el-Curcânî, *el-Vesâta beyne'l-Mutenebbî ve husûmihî.*
[56] el-Hadîdî, *Nazarât fi'l-Vesâta,* s. 163.
[57] el-Curcânî, *a.g.e.,* s. 50.
[58] el-Curcânî, *a.g.e.,* s. 4.

nemde yaşayan şâirlerin şiirlerini değerlendirir. Ebû Temmâm'ın şiirinin tabiî olmadığını, sanat için yaptığını bu yüzden tekellüflü şiir olduğunu vurgulamakla beraber genel olarak şiirini beğenir"[59]. el-Buhturî'nin şiirlerinin tabii ve anlaşılması kolay olduğunu belirtir ve medihlerini beğenir. Cerîr'in şiirinin hoş olduğunu ifâde eder[60].

el-Curcânî, el-Mütenebbî'nin şiirlerini savunup, lâfız ve mânâ yönü ile iyi olduğunu ancak diğer şâirlerde olduğu gibi hataların varlığını kabul eder. Şiir çalıntısı konusunda oldukça müsamahalı davranır[61]. Mendûr'un, onun şiir çalıntısı konusundaki bu tavrının, el-Mütenebbî'yi bu konuda fazla kusurlu bulmamak için ortaya koyduğunu söylemesi[62] bize el-Curcânî'nin el-Mütenebbî hakkında biraz müsamahakar davrandığı işaretini verir. Ancak o dönemde şiir sirkati yaygınlık kazandığından, el-Curcânî'nin bir şâiri "mânâ alma (sirkat) " yönüyle küçümsemenin orta yol olmadığını vurgulamaya çalıştığını görmemiz daha doğru olacaktır.

el-Mütenebbî'nin şiir sirkati yaptığını kabul eden tenkitçi, onun sirkatlerinin lâfızda olmayıp mânâda olduğunu belirtir ve bunu kusur olarak görmez el-Curcânî, kendinden sonra gelen tenkitçiler için, sirkatin teorik temellerini ortaya koymuştur. Ancak bu teorileri tatbik edememiştir[63]. Lâfız ile mânâyı aynı ölçüde önemli görür ve bunları bir arada kullanabilen şâirleri tercih eder[64]. el-Curcânî'den sonra gelen çoğu tenkitçiler hem onun tenkit ölçülerinden hem de el-Mütenebbî hakkındaki değerlendirmelerinden yararlanmışlardır[65].

---

59 el-Curcânî, *a.g.e.*, s. 19.
60 el-Curcânî, *a.g.e.*, s. 25-29.
61 el-Curcânî, *a.g.e.*, s. 100-122.
62 Mendûr, *a.g.e.*, s. 187
63 Mahmûd es-Semîre, *el-Kadî el-Curcânî,* s. 213.
64 el-Curcânî, a.g.e., s. 15.
65 Ahmed Bedevî, *el-Kâdî el-Curcânî,* s. 84.

Sonuç olarak; h. III. ve IV. asırda eski ve yeni şiir tartışmaları ile şiir sirkati meselesi doğal olarak şairlerin eleştirilmesine zemin hazırlamıştır. Bunun sonucu olarak muhdes ve kadim şairlerin önde gelenleri şiddetli eleştirilere maruz kalmışlardır. Muhdes şâirlerden Ebû Temmâm kadîm şâir ve taraftarları tarafından eleştirilirken; ona en büyük desteği es-Sûlî vermiş ve eser telif etmiştir. Kadim şâirlerden el-Buhturî'yi ise muhdes şâirler tenkit etmişler, el-Âmidi de hem bu eleştirilere cevap verip orta yolu bulmak hem de destek vermek amacıyla eser yazmıştır. Bu iki şâir etrafında alevlenen tenkitler azalmaya başladığı sırada şâir Ebu Temmâm hakkında eleştiriler artmış, el-Kâdî el-Curcânî de onu ve diğer şairleri mukâyese ederek onu değerlendirmiştir. İşte bu üç şâir etrafında yapılan tenkitler, doğal olarak karşılaştırmalı tenkitlerin yapılmasını sağlamış ve edebi tenkidi geliştirmiştir.

BELÂGATIN SİSTEMATİZE EDİLMESİNDE ES-SEKKÂKÎ VE EL-KAZVÎNÎ'NİN ROLÜ*

GİRİŞ

Belâgat ilminin, günümüz belâgat eserlerinde yer alan meânî, beyân ve bedî' şeklindeki tasnifi es-Sekkâkî ve onun talebesi el-Kazvînî (öl. 739/1338) tarafından yapılmıştır. Bunlardan önceki dönemde belâgat ilmi ile ilgili yapılan târiflerin de kısmî bir târif olup[1]; es-Sekkâkî (öl. 626/1299)'nin yaptığı gibi kapsamlı bir tarif yapılmadığı görülmektedir.

Bu döneme kadar bu ilimde değişik aşamalar kaydedilmiştir. Önceleri pratik olarak edipler tarafından eserlerinde tatbik edilen belâgat ilmi; el-Câhiz (öl. 255/869) İbnu'l-Mu'tezz (öl. 296/908) ve 'Abdulkâhir el-Curcânî (öl. 471/1078) gibi ediplerle ilmi bir zemine oturtulmuş; nihayet h. VI. asırda es-Sekkâkî ve VII. asırda talebesi el-Kazvînî tarafından sistematik hale getirilerek bugünkü tasnifi yapılmıştır. Biz bu çalışmamızda es-Sekkâkî ile el-Kazvînî'nin belâgat ilminin sistematik hale getirilmesindeki çalışmalarını inceleyeceğiz.

---

* Bu makale aşağıdaki dergide yayımlanmıştır: Özdoğan, M.Akif, "Belâğatın Sistematize Edilmesinde es-Sekkâkî ve el-Kazvînî'nin Rolü", Din Bilimleri Akademik Araştırma (Hakemli) Dergisi, www.dinbilimleri.com, Yıl:II, Sayı:IV, 97-106, Aralık, 2002, Samsun.

[1] Bedevî Tabâne, *'İlmu'l-beyân*, Mektebetu'l-enculû el-mısriyye, Kahire, 1962, 5-6.

SEKKÂKÎ DÖNEMİNE KADAR BELÂGATIN GELİŞİM SÜRECİNE KISA BİR BAKIŞ

Klasik dönem Arap belâgatında, bu ilim önceleri bir meleke olarak varlığını sürdürmüş, daha sonra teorileri konulmaya başlanmıştır. el-Câhiz, el-Beyân ve't-tebyin adlı eseriyle teorik olarak belâgatın ilk temelini atarak[2]; belâgatın ve beyân ilminin kurucusu kabul edilmiştir. el-Cahiz, bu eserinde belâgat kelimesini kullanmakla birlikte beyân'a daha fazla yer vermiştir. el-Câhiz'in, *"her makâmın bir makali"* vardır ifadesi[3], belâgatın *"muktezâyı halin durumuna göre söz söyleme"*[4] şeklinde târif edilişinin temelini oluşturmuştur. O, belâgat kavramlarının önemli bir kısmını kullanmış ve bunlarla ilgili örnekler vermiştir. Örneğin;*"mesel"* kelimesi ile istiâre ve kinayeyi kasdettiği görülür. Yine teşbîh ve kısımlarını, icâz, itnâb, sec' ve çeşitlerini incelemiştir[5]. el-Câhiz'in bu eserinde belâgatın pekçok konusunu bulmak mümkündür. Ancak bilgiler eserinin değişik yerlerinde dağınık bir şekildedir.

İbnu'l-Mu'tezz de aynı dönemde *Kitâbu'l-bedî'* ismini verdiği bir eser te'lif ederek bedî' ilminin kurucusu kabul edilmiştir. Eserinde, istiâre, tecnîs, mutâbaka, reddu a'câzi'l-kelâm 'alâ mâ tekaddemehâ sanatlara, ve bu sanatlarla ilgili yapılan kusurlara yer vermiştir[6]. İbnu'l-Mu'tezz, döneminde yaygın olan on üç sanatı *"mehâsinu'l-kêlâm"* bölümü altında inceleyip, şiirlerden örnekler verir[7]. Bu sanatlar, *"i'tirâz, i'nât, ifrât, iltifât, el-medh yuşbihu bi'z-zem (zemme benziyen medh), tecâhulu'l-'ârif, husnu't-tazmîn, kinâye, husnu't-teşbîh, el-hezlu yurâdu bihi'l-cidd (ciddiyetin kasdedildiği şaka), bir manâdan başka bir manâya geçiş, mursel ve ta'kîd"*dir. İbnu'l-Mu'tez'in ele aldığı bu sanatlar, bugünkü tasniflere göre bedî' ilmine ait olmayıp; meânî, beyân ve bedî' dalla-

---

2 Dâvûd Sellûm, *en-Nakdu'l-menhecî*, Mektebetu'n-nehdati'-'arabiyye, Beyrut, 1987, 1.
3 el-Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn,* 'Abdusselâm M. Hârûn, III, Dâru'l-fikr, 1996, 43.
4 Bkz. es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, el-Mektebetu'l-'ilmiyye, Beyrut, tsz.
5 el-Câhiz, *a.g.e.*, II, 324.
6 İbnu'l-Mu'tez, *Kitâbu'l-bedî'*, nşr. Ignatıus Kratchkovsky, Londra, 1935, 47-52.
7 İbnu'l-Mu'tez, *a.g.e.*, 57-77.

rının hepsine dahil olmaktadır. Hem el-Câhiz hem de İbnu'l-Mu'tez henüz tasnif edemedikleri belâgat dallarını edebî zevkle ele almışlardır.

Kudâme b. Ca'fer (öl. 337/948) de *"Nakdu'ş-şi'r"* adlı eserinde pek çok belâgat kurallarını incelemiştir. Kudâme'nin, bu eserinde Aristoteles'in şekilci, felsefî ve akılcı metodunu takip emesi belâgatın şekilci ve mantık ve felsefenin etkisine girmesinin ilk adımı olarak görülür. Arap Edebiyatı'nda Aristoteles'den etkilenerek şekilci bir yöntem izleyen ilk tenkitçi-belâgatçı olması sebebiyle Kudâmeyi, döneminin tenkitçileri edebî zevki yok etmek, tenkit ve belâgatı şekilci bir hale getirmekle suçlarlar[8].

Kudâme, döneminin tenkitçilerinden pek çok tenkit almasına rağmen; metodu Arap belâgatında yayılır ve çoğu belâgatçılar kısmen de olsa onu takip ederler. Meselâ, Ebû Hilâl el-'Askerî(öl. 395/1004) *"Kitâbu's-sınâ'ateyn"*, İbn Reşîk (456/1063), *"el-'Umde fi mehâsini'ş-şi'r ve âdâbihî ve nakdih,* 'Abdulkâhir al-Curcânî, *"Delâ'ilu'l-i'câz" ve "Esrâru'l-belâga"* adlı eserlerinde ondan etkilenmişlerdir[9]. Ancak bu bêlagatçılarda edebî zevk ön planda olmuş ve ondan sadece kısmen etkilenmişlerdir. Kudâme'nin asıl etkisi, 'Abdulkâhir el-Curcânî'den sonra görülmeye başlamıştır.

'Abdulkâhir el-Curcânî ve ondan önceki belâgatın özelliklerini kısaca şöyle sıralayabiliriz: Sözdeki güzellik ve kaynağı, edebi zevk unsurunun geliştirilmesi, sanatın geliştirilmesi, belâgat eserinden güzel-kötü gibi değerlendirmede bulunulması[10].

Tüm bunlar bu döneme ait belâgatın ve edebi tenkidin özelliği idi. Belâgat tarihine baktığımız zaman zaten edebi tenkit ile belâgatın iç içe ele

---

[8] M. Akif Kireşçi, Kudāma b. Ca'far ile Abū Hilāl al-'Askarī'de Şiir Eleştirisi, Basılmamış Y.L. tezi, 81.

[9] Muhammed Mendûr, *en-Nakdu'l-menhecî' inde'l-'Arab,* Dâru'n-nahdati'l-misriyye, Kahire, 1976, 67.

[10] 'Abdul'azîz 'Atîk, *fî Târîhi'l-belâgati'l-'arabiyye,* Dârun-nahdati'l-'arabiyye, Beyrut, tsz, 300.

alındığı görülür. ʻAbdulkâhir el-Curcânîʼden sonra bu öz ve özellikler, yerini felsefe ve mantık metodu ile ele alınan şekilci belâgata bırakmıştır.

ʻAbdulkâhir el-Curcânîʼye kadar belâgat ilmi genel olarak edebî zevkin hakim olduğu bir çerçevede önemli gelişme göstermişti. ʻAbdulkâhir el-Curcânî önceki belâgatçıların bilgilerini de göz önünde bulundurarak adına meânîn-nahv (Delâiluʼl-iʻcâz) adını verdiği meânî ilmi ile, Esrârul-belâga dediği beyân ilminin temellerini atmıştır. *Delâiluʼl-iʻcâz* adlı eserinde fesâhat ve belâgat kavramlarını izah ettikten sonra meânî ilminin pek çok konusunu ele almış, ayrıca beyân ilmine ait olan kinâye, mecâz, istiâre ve temsîl sanatlarına da bu eserinde yer vermiştir. *Esraruʼl-belâga* adlı eserinde de beyân dallarından teşbih, mecâz, istiâreye yer vermiş, kinaye sanatını diğer eserine bırakmıştır. Bu eserinde bedîʻ sanatlarından tecnîs ve secʻi ele almıştır.

Edebî zevk sahibi olan ʻAbdulkâhir el-Curcânîʼden sonra Arap Edebiyatıʼnda *"edebiyat ve kelâm ekolleri"* ortaya çıkmıştır. Edebiyat ekolü Şam, Mısır ve Irakʼta ortaya çıkmıştır. Bu edipler genellikle Arap edipleridir. Arap edebi zevkine sahip, felsefe ve mantık kurallarına soğuk bakan ediplerin oluşturduğu bu ekol mensupları, edebî tenkit ve belâgatı edebî zevk içinde ele almışlardır. Konuların anlatımında ayet, şiir, Arap atasözlerine geniş olarak yer vermişlerdir. Bu ekolün en önemli temsilcileri İbn Sinan el-Hafaci, Usâma b. Munkız, İbnuʼl-Esir, İbn el-İsbaʻ el-Mısri, et-Tûfî el-Bağdadidir. ʻAbdulkâhir el-Curcânîden sonra bu edipler onun yolunu takip etmişlerse de kelâm ekolünün daha baskın ve etkin çıkması nedeni ile belâgatın donuklaşıp, özünü kaybetmesine engel olamamışlardır[11].

Kelâm ekolü ise Türk, Fars ve Tatarların yaşadığı doğu (meşrik) bölgesi edipleri tarafından oluşturulmuştur. Bu ekol mensupları Arap edebi zevki yerine dönemin revaçta olan mantık, felsefe ve kelam ilimleri ile de temayüz ettiklerinden edebiyatta ve belâgatta bu ilimlerin şekilci, kuralcı ve sistema-

[11] ʻAbdulkâdir Huseyn, *el-Muhtasar fî Târihiʼl-belâga,* Kahire, 1982, 13.

tize edici özelliklerini kullanmışlardır. Fahruddîn er-Râzî(öl. 666/1267) ve es-Sekkâkî bu ekolün en etkili belâgatçıları arasında yer almıştır[12].

Ahmet Emîn, ʻAbdulkâhir el-Curcânî'den sonra Arap olmayan kişiler tarafından belâgatın donuk hale getirildiğini savunur. Ona göre, es-Sekkâkî gibi alimler, belâgatla ilgisi olmayan tabirleri bu ilme kattılar. el-Miftah ve şerhleri ile belâgat, asli hüviyetinden uzaklaşmış, ʻAbdulkâhir ve öncesi belâgat anlayışı kaybolmuştur[13][13]. Meselâ; er-Râzî, *Nihayetu'l-îcaz fî dirâyeti'l-iʻcâz* adlı eseri ile Abdulkâhir'in adı geçen iki eserini mantık, felsefe, kelam, cedel, fıkıh ve usulü gibi ilimlerin ışığı altında telhîs etmiş ancak bu- çalışmasında edebi zevki ve özü hissettirememiş, şekilci ve kurallar koyan bir hüviyet kazandırmıştır. er-Râzî, bu çalışmasında yeni bir şey ortaya koymamış; sadece kısmî tasnifler yaparak; ʻAbdulkâhir el-Curcânî'nin adı geçen iki eserine telhîs yapma geleneğini başlatmıştır[14].

ʻAbdulkâhirin adı geçen iki eserine kalıcı telhîsi, es-Sekkâkî yapmış[15], es-Sekkâkî'nin bu eserine günümüze kadar etkisini sürdürebilecek telhisi de talebesi el-Kazvînî gerçekleştirmiştir.

BELÂGATIN TASNİFİNDE es-SEKKÂKÎ VE el-KAZVÎNÎNİN ETKİSİ

Sirâcuddîn Ebû Yaʻkûb Yusuf b. Muhammed es-Sekkâkî felsefe, mantık, kelam, fıkıh ve usulu, dil ve belâgat ilimlerinde temayüz etmişti. Döneminin en önde gelen alimlerindendi. ʻAbdulkâhirin adı geçen iki eserini titiz bir şekilde incelemiş, er-Râzînin bu eserlere yazdığı telhîsi görmüş; ancak bu tasnifi yeterli bulmamış ve *Miftâhu'l-ʻulûm* adlı meşhur eserini telif ederek

[12] ʻAbdulkâdir Huseyn, *a.g.e.,* 14.
[13] Ahmed Emîn, *en-Nakdu'l-edebî,* Mektebetu'n-nahdati'l-ʻarabiyye, Kahire, 1965, 451.
[14] ʻAbdulkadir Huseyn, *a.g.e.,* 199.
[15] ʻAbdulʻazîz ʻAtîk, *a.g.e*, 300.

günümüze kadar etkisini sürdürecek olan belâgat tasnifini ortaya koymuştur[16].

es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm* adlı eserinin üçüncü bölümünde belâgat ilimlerinin tasnifini yapar. Önce meânîyi, daha sonra beyân'ı ele alır. Bu iki kısma ilâve olarak da bedî' ilmini inceler. Ayrıca meânî ve beyân ilimleri için arûz ve kafiye bilgisine ihtiyaç olduğunu belirtir ve bunları kitabının sonuna ilave yapar[17].

es-Sekkâkî'nin, belâgatın kavramlarını izah edişinde Kudâme b. Ca'fer gibi şekilci, felsefe ve mantık ilmi kuralları içinde olduğu görülür. Bu haliyle onun belâgat kavramları ile ilgili târif ve açıklamaları, karmaşık, anlaşılması güç bir hale gelmiş, edebî zevk yok olmuştu[18].

es-Sekkâkî bu eserinde temel kaynaklara inerek, belâgatın alt dalları ile ilgili kavramları tarif etmiştir. Bu tarifleri karmaşık, zor ve uzundur. Ancak doğru, sağlam ve isabetlidir. O, mantık ilmi sayesinde ta'lîl, tarif ve taksimde sağlam bir yapı oluşturmuştur. Akli gücü meselelere hakim olduğundan hataları oldukça azdır[19]. Belâgatı üç bölüme ve bunları da kendi arasında geniş kısımlara ayırmasındaki ince kavrayışı göze çarpar. Ancak 'Abdulkâhir el-Curcânî ve ez-Zemahşerî (öl. 583/1143) deki insan ruhunu rahatlatan edebî zevk görülmez. Bu eseri ile belâgatı kuralcı bir ilim haline getirmiştir[20]. Halbuki daha önceki belâgat eserlerinde ilimle birlikte sanatın ağırlığı da göze çarpardı. es-Sekkâkî'nin, belâgatı, nahiv kurallarını açıklar gibi açıklaması, onu mantık kuralları gibi kalıplaştırmıştır[21].

Zor ve karmaşık bir üslup kullanan es-Sekkâkî'nin bilgileri orijinal olmayıp, başta 'Abdulkâhir el-Curcânî olmak üzere kendinden önceki belâgat-

---

[16] 'Abdul'azîz 'Atîk, *a.g.e,* 300.
[17] Bkz. es-Sekkâkî, *a.g.e.*
[18] Ahmed Matlûb, *el-Kazvînî ve Şurûhu't-telhîs,* Mektebetu'n-nahda, Bağdat, 1976, 399-400.
[19] Şevkî Dayf, *el-Belâga târîh ve tatavvur,* Dâru'l-meâ'rif, Kahire, 1962, 287.
[20] Şevkî Dayf, *a.g.e,* 288.
[21] Şevkî Dayf, *a.g.e,* 288.

çıların eserlerinin güzel bir özetidir[22]. Ancak belâgat ilmi ile ilgili tarifleri her ne kadar önceki belâgatçıların eserlerinde var olan bilgilerin bir araya getirilmesinden ibaret olsa da; yaptığı tarifler orjinaldir. er-Râzî bu konuda es-Sekkâkî kadar başarılı olamamıştır. Ayrıca belâgata ilave edilecek fazla bilgi kalmadığından ve eldeki bilgiler de kitaplarda dağınık olduğundan, bu bilgilerin tasnif edilerek güzel bir şekilde tarifi gerekiyordu. İşte bütün bunları ince ve dakik zekası ile es-Sekkâkî gerçekleştirmiştir.

es-Sekkâkînin belâgatı, meânî ve beyân olarak tasnif etmesi ve bu iki kısma lafzî ve manevi güzellikler diyerek bedî'ye işâret etmesi; bu ilmin tasnif edilmesi açısından çok önemlidir. Çünkü önce belâgatı üç kısma ayırmış daha sonra bu üç taksimin genel tarifini yapmış, sonra da kapsamına giren bütün belâgat meselelerini bu kısımlar altında toplamıştır. Böylece bütün belâgat meselelerini ilgili yerlerde bulma imkanı hasıl olmuştur.

es-Sekkâkî Miftâhu'l-'ulûm adlı eseriyle bu alanda şöhrete kavuşmuş; belâgatçılar onun bu eserine hayran kalarak telhîs ve şerhler yazmaya başlamışlardı. O kadar ki, belâgatçılar bu alandaki kabiliyetlerini bir yana bırakarak, onun eserini anlamaya ve şerh etmeye koyulmuşlardı. Onlar hayranlıklarından dolayı beş asrı şerh ve telhîslerle geçirmişlerdir[23]. Ancak bu belâgatçıların güzel görüşleri şerhler içinde kaybolmuştur. Onun bu eserine yazılan en güzel ve günümüze kadar etkisini sürdüren telhîsi, el-Kazvînî telif etmiştir[24]. *Telhîsu'l-miftâh* adını verdiği telhîsinde es-Sekkâkî'nin telhîsini ve özetini kendi görüşlerini katarak yapmıştır. el-Kazvînî bu telhîsten sonra bu eserini *el-İzah* adlı eseriyle şerh etmiştir. el-Kazvînînin, bu eserlerindeki bilgiler günümüz belâgatında da yer almıştır[25].

---

[22] 'Abdul'azîz 'Atîk, *a.g.e*, 272.
[23] 'Abdul'azîz 'Atîk, *a.g.e*, 272.
[24] el-Kazvînî, *Telhîs*, S. Bilici Kitâbevi, İstanbul; *Telhis ve Tercümesi*, Haz. Nevzat Yanık, Mustafa Kılıçlı, Sadi Çöğenli, Huzur Yay. Dağ., İstanbul.
[25] Bekrî Emîn Şeyh, *el-Belâgatu'l-'arabiyye fi sevbihe'l-cedîd*, Dâru'l-'ilmi'l-melâyîn, Beyrut, 1982.

el-Kazvînî, *Telhîsu'l-miftah* adlı eserini telif etmesindeki nedenini mukaddimesinde şöyle açıklar; es-Sekkâkînin *"Miftahu'l-'ulûm"* adlı eserinin üçüncü kısmı, tertibi en güzel, yazılışı tam, temel kuralları bir araya getirme yönüyle mükemmel olup, bu alanda yazılan kitapların en faydalısıdır. Ancak bu eserde, fazlalık, gereksiz uzatmalar ve kapalı ifadelerbulunduğundan kısaltılması mümkün olup, açıklama ve ayıklamaya da ihtiyaç olduğundan ondaki kaideleri içeren özet bir kitap telif ettim. Araştırma ve düzenleme gayretimi eksik etmedim. Onun tertibinden daha kolay anlaşılır bir tertibe koydum. İsteklilerin çabuk elde etmesi ve kolay anlaması için lafzını aşırı kısaltmaya da gitmedim. Bazı yazarların kitaplarında gördüğüm faydalı bilgileri ve hiçbir kimsenin ifadesinde –kendisine açıkca ve işareten – bulmadığım ek bilgileri de ilave ettim ve ona "Telhîsu'l-miftah" adını verdim[26].

Onun bu ifadeleri hem es-Sekkâkînin, hem de kendisinin eserinin özelliklerini ortaya koymaktadır. Şimdi de iki müellifin belâgatın kısımlarının tasnif edilmesindeki katkılarını ele alalım.

1. MEÂNÎ İLMİ

Meânî kavramını ilk kez, el-Merzubânî (384/994) ile Ebû Bişr b. Mattâ b. Yûnus bir tartışma esnasında kullanmışsa da ilmi anlamda 'Abdulkâhir el-Curcânî'nin kullandığını görmekteyiz[27]. el-Curcânî *"Delâ'ilu'l-i'câz"* adlı eserinde *me'ânî* kavramını kullanmamışsa da *"nazm"* ve *"me'âni'n-nahv"* ifâdelerine yer vermiştir. es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm* adlı eserinde 'Abdulkâhir el-Curcânî'nin *"meâni'n-nahv" ve "nazm"* teorilerinine *"meânî"* adını vermiştir. Böylece es-Sekkâkî, bu ismi kendisi ortaya koymayıp; 'Abdulkâhir'in kullandığı bu iki kavramdan hareketle meâni ifadesini kullanmıştır. Ancak müellifin bu iki kavram yerine sadece "meânî" ifadesini kullanması önemlidir.

---

26 el-Kazvînî, *a.g.e.,* 4-5.
27 Ahmed Matlûb, *a.g.e.,* 287.

‘Abdulkâhir’e göre, nazm, (ya da me‘ânîn-nahv) kelamın nazmı ile eşyalar arasında irtibat kurmaktır. Bu da nahiv ilminin kurallarını, sözde kullanmak ve tatbik etmekle gerçekleşir. Yine ona göre, kelimeler tek başına fasih olmayıp ancak cümle içinde fasih ve beliğ olabilir. Sözün de beliğ olabilmesi için, nahiv kurallarına uygunluğu şarttır. Bu yüzden müellif, kelamın nazmı ile eşya arasında irtibat yolları olarak gördüğü nahiv kurallarından atıf harfleri, takdîm-tehir, hazf, mübteda ve haberin hazfi, hal cümlesindeki vavın hazfi v. b. konuların önemini vurgulayıp, îcâz, itnâb, vasl, kasr ve muktezâyı hâli, mana (nazm) için gerekli görmüştür. Ona göre nazmı eşyaya bağlayan nahiv kuralları yeni anlamlar için çok önemli idi[28]. es-Sekkâkî, meânî ilmini, *"muktezâyı halin sözde tatbikinde muhtemel hataları tespitedip, korumak için söz ifâdelerindeki özelliklerin araştırılması"* şeklinde târif etmiştir[29]. Aynı anlama gelecek ancak daha açık bir ifade ile el-Kazvînî (739/1338) bu târifi sadeleştirerek; "Arapça lâfızların, kendisiyle muktezâyı hâle (ortama) uygunluğu sağlanan durumları öğreten bir ilimdir şeklinde ifade etmiştir[30].

es-Sekkâkî, meânîyi; İsnâd-ı haberiyye, müsned ve müsnedün ileyh, fiille ilgili olanların durumu, kasr, inşâ’, fasl-vasl, îcâz, itnâb ve icâz şeklinde kısımlara ayırır ve bunları geniş olarak ele alır. el-Kazvînî de onun bu sınıflandırmasını kabul ederek anlaşılır şekilde özetleyerek telhîs yapar. es-Sekkâkî’nin bu tasnifleri, ‘Abdulkâhir’in adı geçen iki eserinde ve diğer belâgat eserlerinin muhtelif yerlerinde farklı konular içerisinde mevcuttur. es-Sekkâkî ve el-Kazvînî’nin meânî tarifleri de bu ilmin nahiv ilmi ile olan irtibatını açıkça ortaya koymaktadır. Ona göre meânî ilmi için, [31]mantık ilmindeki had (tarif etme ve sınırlama) ve istidlâl (delillendirme) bilgisine sahip olunması gereklidir.

---

[28] ‘Abdulkâhir el-Curcânî, *Delâ’ilu’l-i‘câz,* nşr. Reşîd Rızâ, Dâru’l-ma‘rife, Beyrut, 1978, 44-50.

[29] es-Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm,* 161.

[30] el-Kazvînî, *a.g.e.,* 12.

[31] ‘Ali Cemîl Sellûm-Hasan Nûreddîn, *ed-Delîl ilâ ‘ilmi’l-belâga ve ‘arûzi’l-Halîl,* Dâru’l-‘ulûmi’l-‘arabiyye, Beyrut, 1990, 35.

‘Abdulkâhir’in meâni’n-nahv kavramında söylemek istediği manayı es-Sekkâkî farklı bir üslupla tarif etmiştir. es-Sekkâkî bu tarifte nahiv kuralları ifadesini kullanmasa da buna işaret etmiştir. Ayrıca es-Sekkâkî, muktezâyi hal şartını özellikle vurgulamıştır. Âbdulkâhir de muktezâyı hâl şartını söz ile ifâde etmemişse de kullandığı ifadelerle buna işaret etmiştir. el-Kazvînî ise meânîyi daha açık bir şekilde yeniden tarif etmiştir. Günümüz belâgatçıları onun yaptığı tarifleri küçük ifade değişiklikleri ile kabul etmişlerdir[32].

2. BEYÂN İLMİ

el-Cahiz’in, *el-Beyân ve’t-tebyîn* adlı eserinde *“beyân”* kavramını ele alıp incelemiş ve bu özelliği ile de hem belâgatın hem de beyan’ın kurucusu olarak kabul edilmiştir. Ancak el-Cahiz, bu kavramı kapalı olan şeyleri apaçık olarak ifade etmek anlamında kullanır. Ona göre, insanların gönül ve zihinlerindeki manâlar ve duyguları harekete geçiren düşünceler gizli olduğundan; insan, beyân melekesiyle karışıklıkları düzeltir, mühmel olan bir şeyi sağlamlaştırır, bilinmeyeni gösterir, garibi maruf yapar, anlatılmak istenilen şeyi daha açık hale getirir. Ona göre kısaca beyân, gizli olan manâyı açığa çıkarmaktır[33]. Ama bazen de belâgat anlamında kullanır ve sözde muktezâyı hale uygunluk şartını arar. *Beyân* kavramı el-Câhiz’den itibaren gelişmeler göstermiş, el-‘Askerî, İbn Reşîk gibi belâgatçılar vasıtasıyla gelişimini sürdürmüş, nihayet ‘Abdulkâhir el-Curcâni ile beyânın kısımları olan teşbih, mecaz ve kinaye olarak etraflı bir şekilde incelenmiştir[34]. ‘Abdulkâhir bu sanatları ele alış ve inceleyiş biçimi ile “beyân” ilminin kurucusu olarak kabul edilmiştir. Ancak ‘Abdulkâhir bu sanat dallarının beyân ilmi içerisinde ele alınması gerektiğini belirtmemiştir. es-Sekkâkî, önce beyân ilmini tarif etmiş daha sonra bu tarifin içerisine girebilecek sanatları, ki bunlar teşbîh,

---

32 Bkz. Ahmed el-Hâşimî, *Cevâhiru’l-belâga,* İhyâü’t-turâsi’l-‘arabî, Beyrut, 1963.
33 el-Câhiz, *a.g.e.,* I, 75-80.
34 ‘Abdulkâhir el-Curcânî, *Esrâru’l-belâga,* Reşîd Rıza, Dâru’l-ma‘rife, Beyrut, tsz.

mecâz ve kinâyedir, bu ilmin içerisinde tasnif etmiştir. es-Sekkâkî'nin tarif ve tasnifi çok önemli etki yapmış, yaşadığı ve sonraki dönemde belâgatçılar tarafından büyük ilgi görmüştür.

es-Sekkâkî, beyan ilmini *"Muhatabın arzu ettiği şeyi elde etmek ve sözün ortama uygunluğundaki hatalardan sakınmak için, az veya çok kendisine açıkça delâlet etmede birbirinden farklı yollarla dile getirmenin öğrenildiği bir ilimdir"* şeklinde tarif etmiştir. el-Kazvînî de onun beyan ilmi için yaptığı bu tarifi[35] daha anlaşılır bir şekilde şöyle ifade etmiştir; *"Bir manayı, kendisine açıkça delâlet etmede birbirinden farklı yollarla dile getirmenin öğrenildiği bir ilimdir*[36]*"*. es-Sekkâkî beyân ilmini teşbîh, istiâre, mecâz ve kinâye olarak kısımlara ayırırken, el-Kazvînî istiâreyi mecâzın içerisine dahil ederek teşbih, mecâz ve kinaye şeklinde üç kısımda incelemiştir.

3. BEDÎ' İLMİ

Bedî' kavramını ilk olarak el-Esma'î'nin (öl. 216/831), Mervân b. Ebî Hafsa için kullandığı *"ekseru bedî'an"* ifâdesinde görmekteyiz[37]. Daha sonra bu kavram el-Câhiz'de görülür. O, bedî'nin Araplara mahsus olduğunu; bu yüzden Arap dilinin diğer dillere göre ileri seviyede bulunduğunu ifâde etmiştir[38]. el-Cahiz'in kasdettiği bedî' kavramı burada izah ettiğimiz bedî olmayıp; mana orjinalliğidir. İbn Reşîk de bedî' kelimesini bu manada kullanmıştır. Ancak İbn Reşîk, 30'dan fazla bedî sanatını eserinde ele almıştır[39].

Abbâsîlerin hakim olduğu meşrik bölgesindeki belâgatçılar, daha ziyade beyân ilminin dalları üzerinde yoğunlaşırlarken; el-Mağrib (Kuzey Afrika) bölgesinin âlimleri bedî' ilmini tercih etmişlerdir. Zira bedî', lâfız ve manâ

---

[35] es-Sekkâkî, *a.g.e.*, 156.

[36] el-Kazvînî, *a.g.e.*, 102

[37] el-Asma'î , *Fuhûletu'ş-şu'arâ'*, nşr. 'Abdulkâdir Ahmed, Kahire, 1971, 5.

[38] el-Câhiz, *a.g.e.*, IV, s. 55.

[39] Bkz. İbn Reşîk el-Kayrevânî, *el-'Umde fî mehâsini's-şi'r ve âdâbihî ve nakdihî*, nşr. M. Muhyiddîn 'Abdulhamîd, Dâru'l-cîl, Beyrut, 1982.

güzellikleri ile ilgili sanatları ihtiva ettiği için, bu sanat dallarına ağırlık vermişlerdir[40]. İbn Reşik'in bedî' dallarına ağırlık vermesi de bunugöstermektedir. Meşrik bölgesinde yaşayan 'Abdulkâhir'in ise, bedî' sanatlarına yer vermeyip; daha zor olan meânî ve beyân ilimlerini tercih etmiş olduğu görülür.

es-Sekkâkî, meânî ve beyândan sonra lafız ve mana güzelliklerinden bahseder ve bunların sözün tezyini , belâgat ve fesahatta çok önemli olduğunu belirtir. Ancak bu kısma bedî' adını vermez. el-Kazvînî de telhîsinde es-Sekkâkî'nin bu ifadesine bedi' adını verir. Ona göre bedî'; "muktezayı hale uygunluğu ve ifade açıklığına riayet edildikten sonra kendisiyle sözün güzellik yönleri bilinen bir ilimdir[41]". Bu kısım altında 33 tane bedî' sanatını inceler. Onun bu çalışması bedî' sanatlarının korunmasını ve üzerinde çalışılmasını sağlamıştır.

es-Sekkâkî, 16 tane bedî' sanatına yer verir. Bunlar; *"mutâbaka, mukâbele, murâ'âtu'n-nazîr, muzâvece, muşâkele, îham, leffu ve'n-neşr, cem, tefrîk, taksim, el-cem me'attefrîk, el-cem me'attaksîm, te'kidulmedh bimâ yüşbihuzzem, tevcîh, i'tirâz, iltifât, istitbâ*[42]. es-Sekkâkî'nin döneminde bedî' sanatları çok fazla olmasına rağmen, diğerlerine eserinde yer vermemesinin sebebi, lafız ve mana yönü ile en önemlilerini tercih etmesinden kaynaklanmıştır[43].

el-Kazvînî'nin incelediği bedî' sanatları ise; *"tıbâk, irsâd, muzâvece, 'aks, rucû', tevriye, istihdâm, leffü neşr, cem', tefrîk, taksîm, tecrîd, mubâlaga, el-mezhebu'l-kelâmî, husnu't-ta'lîl, tefrî', te'kidu'l-medh bima yuşbihu'z-zem, te'kidu'l-zem bima yuşbihu'l-medh, idmâc, tevcîh, tecâhulu'l-'ârif, el-kavl bi'l-mûcib, ittirâd, cinâs, reddu'l-'acûz 'ala's-sadr, sec', teştîr, muzâvece, kalb, teşrî' luzûm mâ lâ yelzem'*dir[44]. el-Kazvînî, bu sanatları isimlendirmede bazen es-

---

[40] İbn Haldûn, *el-Mukaddime,* Dâru'ş-şa'b, Kahire, tsz , 1067.
[41] el-Kazvînî, *a.g.e.,* 10.
[42] es-Sekkâkî, *a.g.e.,* 200.
[43] 'Abdul'azîz el-'Atîk, *a.g.e.,* 276.
[44] el-Kazvînî, *a.g.e.,* 136.

Sekkâkî'den farklılık göstermiştir. Meselâ; es-Sekkâkî'nin "îham" dediği bedî' sanatını, el-Kazvînî "tevriye" olarak adlandırmıştır.

es-Sekkâkî, belâgat ve fesâhat kavramlarını açıklamazken; el-Kazvînî belâgat ile fesahatı eserinin mukaddimesinde ele alır. Ona göre belâgat iki kısımdır. Birincisi kelamın belâgatıdır ki; "kelamın fasih olmasının yanısıra, muktezâyı hâle uygun olmasıdır". Mütekellimin belâgatı ise; "kendisiyle belâgatlı söz kurabilen bir kabiliyettir[45]". Ona göre sözün fesâhatı ise; "kelimelerin fasih olmasının yanısıra, za'fu't-te'lif (dilbilgisi kurallarına

aykırılık), tenâfuru'l-kelimat(telaffuz uyumsuzluğu), ve ta'kid (düğümlü, karmaşık söz) den arınmasıdır".

el-Kazvînî'nin dışında Bedruddîn b. Mâlik (öl. 668), 'Abdurrahmân eş-Şîrâzî (öl. 757) ve et-Taftâzânî (öl. 792/1290), es-Sekkâkî'nin el-Miftah adlı eserine telhîs yazmışlardır.

Sekkâkî'nin, şekilci ve kuralcı belâgat tarzı modern dönemde Emîn el-Hûlî gibi belâgatçılar tarafından tenkit edilerek belâgata farklı bir çehre kazandırılmaya çalışılmıştır[46]. Ancak onların bu girişimleri teoride kalmış, yine es-Sekkâkî, al-Kazvînî ve konuya şerhleri ile katkıda bulunan Sa'duddîn et-Taftâzânî'nin te'lif ettiği eserler günümüzde geçerliliğini sürdürmektedir.

Sonuç olarak; belâgat ilmi teorileri konulmadan önce edipler tarafından pratik olarak tatbik edilmiş; el-Câhiz, İbnu'l-Mu'tez gibi edipler tarafından teorileri konulmuştur. 'Abdulkâhir el-Curcânî ile belâgat bilgi yönüyle son halini almıştır. 'Abdulkâhir el-Curcânî'den sonra onun belâgat ile ilgili eserlerine telhis ve şerh etme dönemi başlamıştır. el-Curcânî'nin adı geçen eserlerine en güzel telhîsi es-Sekkâkî yapmıştır. es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm* adını verdiği bu telhîsin üçüncü bölümünü belâgat ilmine tahsis etmiştir. es-Sekkâkî, belâgatı meânî, beyân şeklinde iki kısma ayırmış, bedî' ilmi ile ilgili sanatlara da kısaca yer vermiştir. el-Kazvînî ise belâgatı meânî, beyân ve

---

[45] el-Kazvînî, *a.g.e.,* 250.
[46] Ahmed Matlûb, *a.g.e.,* s. 399-400.

bedîʻ olarak üç kısımda tasnif etmiştir. es-Sekkâkî'nin, yaptığı tasnifler ve bunlarla ilgili bölümler oldukça isabetlidir. Ancak belâgat meselelerini, mantık ve felsefe kuralları çerçevesinde tarif yaptığından; edebî zevki ihmal etmiştir. es-Sekkâkî'den sonra belâgatta şekilci tarz günümüze kadar devam etmiştir.

KLASİK ARAP ŞİİRİNDE ŞİİR SÖYLEME YETENEĞİ VE BİLGİ BİRİKİMİ*

Giriş

Ünlü Edebiyatçı Taine'nin *"Edebiyat, yaşanılan doğal ve sosyal çevrenin ürünüdür"* sözü özellikle İslam öncesi dönemi Arap toplumu için yerinde bir ifadedir. Arapların yaşadıkları çevre, çöl, çorak topraklar, kurak iklim, çevrenin uçsuz bucaksız genişliği, duru ve masmavi gök onları şiir söylemeye sevk eden önemli ilhâm kaynakları olmuştur[1]. Araplar pek çok imkansızlıklara rağmen bu ortamda geniş bir şiir arşivi (dîvân) oluşturmuşlardır. Emevîler döneminde derlenip, kitap haline getirilen İslâm öncesi Arap şiirinde o dönemin siyasal, tarihi, kültürel, ekonomik ve ahlâki yapısını yansıtan çok önemli bilgilere ulaşmak mümkündür.

Şiir ve şâir kelimesinin o dönemdeki anlamını tespit edecek bilgiler mevcut olmamakla birlikte[2], bu dönemin genel kültürüne bütüncül olarak bakıldığında bir sonuca ulaşmak mümkündür. İlk lügatlerde ş-a-r fiilinin belirli ölçülere göre şiir söylemek anlamında kullanıldığı ve şâire şâir denilmesinin nedeni başkasının fark etmediği şeyleri ortaya koyması (ilm/fitnat)

---

* Bu makale aşağıdaki dergide yayımlanmıştır: Özdoğan, M.Akif, "Klasik Arap Şiirinde Şiir Söyleme Yeteneği ve Bilgi Birikimi" *Folklor/edebiyat* Dergisi, 53.sayı, yıl:2008/1 .

[1] Ahmed Emîn, *en-Nakdu'l-Edebî,* Mektebetu'n-Nehzati'l-Mısriyye, Kahire, 1963, 410.

[2] Nihad M. Çetin, *Eski Arap Şiiri,* İstanbul Üniversitesi yay., İstanbul, 1980, 2.

açıklanırken[3]; bu dönemdeki anlamına işaret edilmediğini görmekteyiz. Edebiyat kaynakları da bu dönem şiiri ile ilgili bilgiler verirken şâirin ne anlama geldiği hakkında bilgi vermemektedir. Doğulu ve batılı birçok bilginin, şâirin İslam öncesi dönemde hangi anlamda kullanıldığı sorusuna verdiği cevaplar içerisinde Ignace Goldziher'in şâir'e *"tabiat üstü sihri bir bilgiye sahip olan, sezişle bilen"* anlamını vermesi[4], dönemin şiir anlayışı ile örtüşmektedir. Elimizdeki verilere göre, bu dönemde şâirin şiirde ilhâmı/esini tabiat üstü varlıklardan aldığını (cin) ve kendi yeteneğine göre sezişle söylediği kanaatine varmak mümkündür[5].

İslâm Öncesi Döneminde Şiir Söyleme Yeteneği ve Bilgi Birikimi

İslâm öncesi şâirlerinde şâirin sezişle, hissederek ve duygularını zorlanmadan güzel bir şekilde ifade edeceği doğal (tabiî) yetenek en önemli unsur olarak görülmüştür[6]. Doğal yeteneğe sahip bir şâirin ilhâm/esin kaynağı hususunda iki anlayış ortaya çıkmıştır. Bunlardan birincisi, şâirin ilhâmı cinlerden alması, diğeri ise zaman, mekan ve psikolojik durumudur.

1. Cinlerin İlham Kaynağı Oluşu

Şâirde ilhâm kaynağının tabiat üstü varlıklardan oluşu Eski Yunan filozofu Eflatun tarafından da kabul edilen bir olgudur. Eflatun şâirlerin ilhâm kaynağını Yunan tanrılarıyla ilişkilendirir. Homeros, "*İlyada ve Odessa*" adlı eserinde şâirin ilhâm kaynağını tanrılarla irtibatlandırır. Dante de "*İlahi Ko-*

---

3 Bkz: Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-'Ayn,* "ş-a-r" mad., I, Muessesetu'l-A'lemî, Beyrut, 1998, 222; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab,* Dâru'l-Fikr, IV, Beyrut, 1990, 409.

4 Ignace Goldziher, *A Short History of Classical Arabic Literature,* İngilizceye çev. Joseph Desomogyi, Berlin, 1966, 8.

5 Cevâd 'Alî, *el-Mufassal fî Târîhi'l-'Arab Kable'l-İslâm,* IX, Matba'atu Câmi'ati Bagdâd, 1993, 69.

6 Receb el-Beyyûmî, *Mevkifu'n-Nakdi'l-Edebî mine'ş-Şi'ri'l-Câhilî,* Câmi'atu Muhammed b. Se'ûd, Riyad, tsz., 138.

medya" adlı eserinde Homeros gibi ilhâmın tanrılardan alındığı vurgusunu yapar[7].

İslam öncesi dönemde Araplar, şâirin ilhâmını cinlerden aldıklarını kabul ediyorlardı. Hatta her şâirin ilhâm aldığı bir cin'i olduğuna ve bunların Abgar vadisinde yaşadıklarına inanılıyordu. Cinlerin yaşadıklarına inanılan Abgar vadisinden dolayı orijinal şiir söyleyen şâirlere abgari şâir[8] denilmiştir[9].

Şâirler, iletişim kurduğu cinlere insan isimlerine benzer isimler veriyor ve bunlara dost anlamında "halîl" diyorlardı[10]. el-A‘şâ’ (7/629)'nın cininin adı Mishel, Kumeyt (126/744)'in cin'inin adı Mudrik idi[11].

Halk, tabiat üstü bir güç tarafından ilhâm aldıklarına inandıkları kendi kabilelerinin şâirlerini çok özel kabul ediyor ve onları kabilenin bilgini, tarihçisi, kabilelerine yapılacak saldırılarda onları şiirleriyle savunan, üzüntülerini gideren, danışılan kişiler olarak görüyorlardı. Bu nedenle savaştaki ganimetlerden onlara bol pay ayırıyorlardı[12].

Her kabile kendilerini en güzel şekilde savunacak şâirin yetişmesi için her türlü desteği veriyor, kabilelerinden büyük bir şâir çıktığında, bunu şenliklerle kutluyorlardı[13].

---

[7] Muhammed ‘Azzâm, *Mustalahâtun Nakdiyye,* Menşûrâtu Vizâreti’s-Sekâfe, Dimeşk, 1990, 68-69.

[8] Abgarî kelimesi Arapçada kavmin büyüğü, ileri geleni anlamını kazanmıştır. Bkz. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab,* IV, 534. Günümüzde Abgarî kelimesi "*dâhî*" anlamında kullanılmaktadır.

[9] Muhammed 'Azzâm, *Mustalahâtun Nakdiyye,* 68-69.

[10] Cevâd ‘Alî, *el-Mufassal fî Tarîhi’l-‘Arab Kable'l-İslâm,* IX, 69; Faruk Çiftçi, Arap Geleneğinde Şâir ve Cin İlişkisi, Ekev Akademik Dergisi (Sosyal B), Yıl :6, Sayı:13, Güz 2000, Ankara , (315-324) 318.

[11] Muhammed 'Azzâm, *Mustalahâtun Nakdiyye*, 68-69.

[12] Corcî Zeydan, *Târîhu't-Temedduni'l-İslâmî,* Dâru'l-Hilâl, Kahire, III, tsz; 21; Ebû Zeyd Nâsr Hâmid, *İlahi Hitabın Tabiatı*, çev. Mehmet Emin Maşalı, Ankara, 2001, 56.

[13] ‘Abdulkerîm en-Nehşelî, *el-Mumti' fî San‘ati'-Şi‘r,* Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, Beyrut, 1970, 10.

2. Zaman, Mekan ve Şâirin Psikolojik durumunun İlham Kaynağı Oluşu

İslam öncesi dönemden itibaren şâirin yaşadığı çevre, zaman, mekan ve kendi psikolojik durumu ilhâm kaynağı olarak görülmüştür. Bu bağlamda şâir şiirini doğal yeteneğiyle söylemekle birlikte her zaman şiir söyleme imkanına sahip olamayabilirdi. İslam öncesi ve sonrası edebiyat eleştirmenleri, şâirin her zaman şiir söyleyemeyeceğini zaman ve mekanın, üzüntü ve sevincin, insanın psikolojik durumunun etkili olduğunu belirtmişlerdir[14]. Şâirin sezmesi, duygu ve hayallerinin harekete geçmesi ile ilhâm ortaya çıkar ve şâir şiir söyler. Bu dönemde şâirlerin iyi şiir söyleme anlarındaki durum göz önünde bulundurularak şu tespit yapılmıştır: "*İmruu'l-Kays (m. 540) ata bindiğinde, Zuheyr b. Ebî Sulmâ (m. 610) arzulu ve istekli olduğunda, en-Nâbiga (m. 640) korktuğunda, el-A'şâ ise coştuğunda en büyük şâirdir*[15]. Buna benzer yargılar sonraki dönemlerde de görülmektedir. İbn Reşîk (456/1063), şâirlerin bazen uzun süreli şiir söyleme kabiliyetlerinin kaybolduğunu, yeteneği kesilen şâirlere *"muhter"* (yeteneği kesilmiş) adı verildiğini belirtir[16].

Şâirde Bilgi ve Kültür Birikimi

Bu dönem şâirleri genellikle kendini zorlamadan, üzerinde fazla düşünmeden, açık, akıcı ve irticalî bir üslupla şiir söylediklerinden matbu şâir[17] adı ile anılmış ve bunlar doğal şâirler olarak kabul edilmiştir. Doğal (matbû) şâirlerin yanı sıra şiirinin üzerinde düşünüp, değişiklikler yapan, üslubun güzelliğini bozmadan lafız anlam sanatlarına yer veren, kendini zorlamadan, şiir söyleyen masnu (sanatkar) şâirler vardı. Masnû şâirler şiirleri üze-

---

[14] Bkz. 'Abdulkerîm en-Nehşelî, *el-Mumti' fî San'ati'ş-Şi'r*, 33-35; Ahmed Bedevî, *Ususu'n-Nakdi'l-Edebî,* 1960, Mektebetu Nahzati Mısr, Fucâle (Kahire), 502.

[15] Cevâd 'Alî, *el-Mufassal fî Tarîhi'l-'Arab Kable'l-İslâm,* IX, 86.

[16] İbn Reşîk, *el-'Umde,* I, neş. Muhyiddîn 'Abduhamîd, Dâru'l-Cîl, Berut, 1982, 205.

[17] İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve'ş-Şu'arâ',* neş. Muhammed Şâkir, Dâru'l-Hadîs, Kahire, 2003, 82, İbn Reşîk, *el-'Umde*, I, 129.

rinde bir yıl çalışma yapıp, değişiklikler yaparlardı. Bu dönemin matbû ve masnû şâirlerinde özellikle de masnû şâirlerinde bilgi ve kültür birikiminin iyi düzeyde olduğunu söylemek mümkündür. Bu dönemde şâirde bilgi ve kültür birikimi ilmî bir zorunluluk değil, sözlü kültürün gerekliliği idi. Şâir hakkında edebiyat eleştirmenlerince tespit edilen sözlü ve yazılı kurallar olmamakla birlikte, sözlü kültürün gereğinden kaynaklanan nedenlerle şâirlerde bazı özellikler arandığını tespit etmek mümkündür.

Bu dönemde başta Ukâz olmak üzere birçok panayırlarda edebiyat şölenleri yapılır ve eleştirmen şâirler, şâirlerin şiirlerini eleştiriye tabi tutarken bilgi ve kültür eksikliklerine de dikkat ederlerdi[18]. Şâirler de, bir sene içinde defalarca inceleyip, çeşitli değişiklikler yaptıkları (tenkîh) şiirlerini okurlardı[19]. Hassân bin Sâbit (54/674) 'in Eleştirmen en-Nâbiga (m. 604)'nın huzurunda şu şiiri okuması üzerine[20]:

"*Kuşluk vaktinde parlayan beyaz kazanlarımız vardır,*

Savaşta kahramanlarımızın kılıçlarından kan damlar"**.**

en-Nâbiga, Hassân'a: *"Sen şâirsin ama şiirinde kazanlar (الجفنات) ve kılıçlar (أسياف) kelimesinin azlık ifâde eden şeklini kullandın, halbuki çokluk ifâde eden şekillerini kullansaydın daha iyi olurdu, ayrıca kendi neslinden bahsettiğin halde atalarından bahsetmedin*[21]*"*, yargısındaki "*kendi neslinden bahsettiğin halde atalarından bahsetmedin*" ifadesi onun kültür ve hikmet yönüyle kusur yaptığına işaret ettiğini göstermektedir.

İslam öncesi ve sonrasında şâirde aranan önemli özelliklerden birisi de şâirin "râvî" olması idi. Şâirler, şiir bilgi ve becerilerinin gelişmesi için râvî şâire talebelik yaparlardı. Bu dönemde râvî, usta bir şâirin yanında buluna-

---

[18] el-Merzubânî, *el-Muvaşşah,* neş. Muhammed el-Bicâvî, Maktebetu'n-Nehza, Kahire, 1965, 29.

[19] Muhammed Şukrî el-Âlûsî, *Bulûgu'l-Ereb fî Marifeti'l-Ahvâli'l-'Arab,* Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut, 1314, 264.

[20] İbn Sellâm el-Cumahî, *Tabakâtu Fuhûli'ş-Şu'arâ,* neş. Ahmed Muhammed Şâkir, Dâru'n-Nehzati'l-'Arabiyye, Beyrut, 1953, I, 219.

[21] el-Cumahî, *Tabakâtu Fuhûli'ş-Şu'arâ,* I, s. 219.

rak şiir rivayeti hakkında bilgiler öğrenen ve talebelik yapmadan herhangi bir şâirin şiirini rivayet eden olmak üzere ikiye ayrılıyordu[22]. Ünlü şâir Zuheyr b. Ebî Sulmâ (m. 610), Evs b. Hacer (vefatı hicreten az önce)'in râvî'liğini yaparak; Hutay'a da Zuheyr'in raviliğini yaparak, büyük şâir olmuşlardır[23].

İbn Reşîk, bu dönemdeki râvî şâirler hakkında özetle şu görüşlere yer verir: *Şâirin en güvenilir yönü, rivâyet bilgisidir. Önceki şâirler, şiir rivâyeti yapan şâirlere çok önem vermişlerdir. "Falan, râvî şâirdir", denildiği zaman, bu ifâde ile o şâirin şiirden gayeyi anlayan ve ifâdelerin maksadını idrak eden biri olduğu anlaşılıyordu. Râvî olmayan şâir, yolunu kaybetmiş, ne yapacağını bilmeyen kimse gibidir. Ru'be b. el-'Accâc (145/767)'a fuhûl (seçkin, iyi) şâirler hakkında sorulunca, fuhûl şâirin "râvi şâir" olduğunu söylemiştir. Hatta Ru'be bir şâirin özellikleri tasvir ederken "sâhir râvi" ifadesini kullanmıştır* [24]. Ru'be, bu ifadesinde sâhir kavramı ile şâirin tabiatüstü güçlerden ya da hissetmesinden ilhâm aldığı gibi birçok şeyi kastetmiş olması muhtemeldir.

Araplar, doğal hayat düşüncelerini, tecrübeleri, erdemleri, algılamaları, öğütleri, hayatın değişik yönlerini kapsayan kültürü, *hikmet* kavramı içinde algılamışlar ve bunlarla ilgili atasözleri (darb-ı mesel) ve hikmetli sözler söylemişlerdir [25]. Şâirlerin de bu özellikleri şiire yansıttıkları ve bunun da takdir edildiği görülmüştür. Emevîlerden itibaren el-Mufaddal ed-Dabbî (178/794, el-Meydânî (518/1124), el-Askerî (400/1009), ez-Zemahşerî (538/1144) gibi bilginler İslam öncesi dönemden itibaren kendi dönemlerine kadar oluşan atasözlerini ve hikmetli sözleri kitap haline getirmişlerdir ki bu bilgiler şâirin en büyük şiir malzemesi konumunda olmuştur.

Bu dönemde şâirlerin büyüklüğü hayallerinin genişliği ile de ölçülmüştür. Teşbih ve mecâz sanatındaki ilginç bilgileri şiire yansıtması yönüyle

---

[22] Nasiruddîn el-Esed, *Masâdiru'ş-Şi'ri'l-Câhilî,* Dâru'l-Cîl, Beyrut, 1996, 222.
[23] Muhammed 'Azzâm, *Mustalahâtun Nakdiyye,* 264.
[24] İbn Reşîk, *el-'Umde,* I, 198.
[25] Muhammed 'Azzâm, *Mustalahâtun Nakdiyye,* 191.

İmriu'l-Kays en önde gelen şâir olarak görülmüştür. en-Nâbiga, "*en iyi şiir yalanı çok olan şiirdir*" ifadesi ile adeta hayallerin sınırını zorlamıştır[26]. Onun bu sözündeki "kizb" kavramı yalanı içerse de bu bir yargı olmayıp, sınırsız hayal kurmak anlamında kullanılmıştır ki bu özellikler şâirin hayal kurabilmesi için çok geniş bir bilgi birikimine ihtiyacı doğurmaktadır.

İLK İSLAM VE EMEVİLER DÖNEMİNDE ŞÂİRİN ŞİİR SÖYLEME YETENEĞİ VE KÜLTÜR BİRİKİMİ

Kur'ân'ın bazı ayetlerde şâirleri eleştirmesi[27], onların luzumsuz, yalan ve gerçeklere uymayan şiirler söylemelerinden kaynaklandığı; Hz. Peygamber'in de bu ayetlerin ışığı altında şiirde doğruluk ilkesini benimsediği, şâirleri yalan söylememeleri hususunda uyardığı bir vakıadır. Hz. Peygamber kendisine vahiy geldiğini söylediğinde, ona yapılan şu eleştirileri: *Muhammed şâirdir (cinlerden bilgi alarak bu sözleri söylemektedir), cinlerden ilham almış (mecnûn) ve sihr yapmıştır. (kahinler vasıtasıyla cinlerden bilgi almış)*, İslâm öncesi şâirlerin ilham kaynaklarını tespit etme açısından önemli veriler olarak görmek mümkündür. Hz. Peygamberin, beyân ve şiirle ilgili söylediği şu sözde şiirin hikmet hazinesi olduğunu belirtir: "*Kuşkusuz ifade biçiminde (beyan) büyüleyicilik (sihr), şiirde ise hikmet vardır*[28]. Bu dönemde şiirde şekilsel değişiklikler olmamakla birlikte ele alınan konularda değişiklikler görülmeye başlanmıştır. Şâirlerin cinlerden ilhâm aldığı inanışında duraklama dönemine girilmiştir. Ancak bu inanış kültür olarak devam etmiştir.

Emevîlerle birlikte cinin şâirlere ilhâm kaynağı olacağı düşüncesi canlanmıştır. Bu dönemde, el-Ferezdak (114/732) ve Kuseyyir (105/723) gibi bir çok şâirin de cinlerden ilhâm aldıkları kaynaklarda yer almaktadır[29]. Şâirde-

[26] Muhammed ʻAzzâm, *Mustalahâtun Nakdiyye*, 403.
[27] Bkz. Şuarâ, 26/224-227; Yasin, 36/69.
[28] Buharî, Nikâh, 47; İbn Mâce, Nikâh, 47.
[29] Muhammed ʻAzzâm, *Mustalahâtun Nakdiyye*, 68-69; eş-Şâhid Buşeyhî, *Mustalahâtu'n-Nakdi'l-ʻArabî*, Dâru'l-Kalem, 1993, 141.

ki bilgi birikimi özelliği sözlü kültürün motivesi ile hareketine devam etmiştir. Emevîler döneminde de İslam öncesi şiir takip edilmiştir. Edebiyat ve şiir henüz ilim ve sanat olarak algılanmaya başlamadığından; şâirlerde bilgi birikimi esası ile ilgili kurallar da konulmaya başlanmamıştır. Bununla birlikte şâirlerde önceki dönemde aranan şartlar aynen devam etmiştir. Bu nedenle bu özellikleri yeniden ele almayıp, birkaç örnekle yetiniyoruz.

Bu dönemle ilgili kaynaklarda, şâirlerin bilgili ve kültürlü olmasını teşvik eden pek çok bilgi bulmak mümkündür. Mesela, Hz. Hüseyin'in kızı Sukeyne şiir ve edebiyat meclislerine katılır ve bir takım değerlendirmeler yapardı. Sukeyne, kültür kavramı üzerinde önemle duran bir edip olarak karşımıza çıkmaktadır. Ona göre, kültür, şâirin bezenmesi ve ondan ayrı olmaması gereken en önemli özellik olup, kültürünün az olması önemli bir kusurdur[30].

Edebiyat ve kültür tarihçisi el-İsfehânî (356/967) "*el-Egânî*", *(Şarkılar)* adlı eserinde Emevîler dönemine de geniş yer ayırır[31] ve Hz. Hüseyin'in kızı Sukeyne'nin geniş bilgi, kuvvetli hafıza ve iyi bir eleştiri yeteneğine sahip olduğunu şu nakille dile getirir: "*Bir gün, Cerîr, Kuseyyir, Cemîl, Nusayb ve el-Ahvas'ın şiir râvileri (öğrencileri) bir araya gelmişler ve her biri kendi hocasının (şâir) daha iyi şâir olduğunu iddia etmişti. Aralarında bir karara varamayınca Sukeyne'ye başvurmuşlar ve kararı onun vermesini rica etmişlerdi. Sukeyne de bu râvilerin şâirlerine ait şiirler okuyup, şiirleri eleştirmiş hiçbirini beğenmemişti. En son Cemîl'in râvisine dönerek, Cemil'den bir beyit okumuş ve Cemîl adı gibi şiirlerinin de güzel olduğunu ve şiirinde doğru sözler söylediğini belirterek, onu takdir etmiştir*[32].

---

[30]Bkz. İbn Hallikân, *Vefayâtu'l-A'yân,* II, Dâru Sâdir, Beyrut, 1994, 394-396; Hâlid Yûsuf, *fi'n-Nakdi'l-Edebî, el-Muesssesetu'l-Câmi'a,* Beyrut, 1987, 131.

[31] Bkz.el-İsfehânî, *el-Egânî,* neş. Ebu'l-Fazl İbrâhîm, Kahire, 1970.

[32] el-İsfehânî, *el-Egânî,* XVI, 163.

ABBASÎLER DÖNEMİ ŞİİRİNDE ŞİİR SÖYLEME YETENEĞİ VE BİLGİ BİRİKİMİ

Emevîler döneminin son zamanlarında başlayıp Abbasîler döneminde özellikle Me'mun (218/833) zamanında zirveye ulaşan çeviri aktiviteleri vasıtasıyla Yunan, Fars ve Hintlilere ait bilgilerin alınıp, sentez edilmesiyle; ilmî çevrede, aklın, yeni düşüncelerin, sanatın, analitik düşüncenin yoğun olduğu bilimsel bir zemin oluşmuştur[33].

Yeni bilgi ve kültürel çevrede, diğer ilimlerde olduğu gibi şiir de yeni bilgilerle reaksiyona girmiş; şiirin, bilimsel ve sanat yönü de bulunan bir ilim dalı haline gelişinin temelleri atılmıştır. Böylece şiir kuralları, özellikleri, yöntemleri olan bir ilim haline gelmiştir. Şiirin yeni bilgilerle reaksiyona girmesi son derece olumlu bir sonuç vermiş, şiire sanat anlayışı çerçevesinde bakılmaya başlanmıştır. Şiir eleştirmenleri iyi şiir yazmanın kurallarını koymaya ve edebî eleştiri yönüyle şiiri analiz etmeye başlamışlardır. Şiirin kuralları konurken iyi ve olgunlaşmış şiir yazacak olan şâirde de bir takım özellikler aranmaya başlanmıştır. Bu dönemde de şâirin öncelikle şiir söyleme yeteneğinin oluşması gerektiği kabul edilmiştir. Şâirin şiir söylerken ilhâmı nereden aldığı sorusuna cevap olarak şâirin zaman ve mekan ile şâirin psikolojik durumuna göre şiir söyleyebileceği ilkesi benimsenmiştir. Cinlerden ilhâm alma konusu bir kültür olarak devam etmiştir. Bu dönemde şâirde doğal yetenekle birlikte pek çok özellik aranmıştır.

Şiir Eleştirmenlerine Göre Şairde Aranan Özellikler

Eski Yunan'da Aristo'nun (384/322) şiir sanatı hakkında yazdığı *"Poetika"* adlı eserinde şiir sanatı, çeşitleri ve bazı şiir sanatları hakkında verdiği

---

[33] Bkz: İsmâîl Mazhar, *Târîhu'l-Fikri'l-'arabî,* Dâru'l-Kâtib, Beyrut, 1981, 39; 'Abdulhakîm el-Belsa', *Edebu'l-Mu'tezile,* Dâru Nahzati Mısr, Kahire, tsz, 42; M.Şemsettin Günaltay, *Antik Felsefenin İslam Dünyasına Girişi,* 53; M. Akif Özdoğan, Abbâsiler Dönemi Tercüme Faaliyetlerinin Arap Edebiyatına Etkisi, Nüsha Dergisi, Yıl: V, Sayı:16, Kış, 2005, Ankara, 35-49.

bilgiler çeviri aktiviteleri ile İslam dünyasında şiir çevresinde yankısını bulmuş, şiir eleştirmenleri onun mantık külliyatından yararlandığı gibi bu eserin şekilsel yönünden de yararlanmışlar ve çok önemli sentezler yapmışlardır. İçeriğinden tam olarak yararlanılamaması ise çeviri hataları ve ele alınan konulara yabancı oluşları nedeni iledir. İlerleyen zamanlarda içeriğinden de yararlanılmıştır. Aristo, iyi şâirin, ahlaklı, uyumlu, cesaretli ve karakterli olması gerektiğini eserinin bütünü içerisinde ele alır. Aristo şiiri, bilgi birikimi gerektiren bir sanat ve bilim olarak görür[34]. Onun bu görüşü İslam dünyasında önemli izler bırakmıştır.

İbn Sellâm el-Cumahî'nin (232/846) *"Tabakâtu Fuhûli'ş-Şu'arâ"* adlı eserinde, *"Diğer ilim ve sanatlarda olduğu gibi şiirde de ilim adamlarının bilmesi gereken sanat ve kültür vardır[35]"*, sözü, onun şiire sanat ve kültür yönüyle baktığını ortaya koymuştur. Şiir tarihinde bu söz şiirde bilginin şart olduğunu ifade eden çok önemli bir hareketin başlangıcıdır. İbn Sellâm, sanat kavramının yanında, kültür kavramına yer vererek şiirde bilgi ve kültürün gerekliliğini vurgular[36].

Yaşadığı dönemin bilgi ve kültür birikimine vakıf, edebiyatın bütün alanlarında çok önemli görüşleri olan el-Câhiz (255/868), şâirin yetişmesinde doğal yetenek (garîza), yaşadığı çevre, ırk ve zevk özelliklerini temel şart olarak görmekle birlikte[37]; eserlerinde şâirin ve hatîbin geniş bilgi ve kültür birikimine sahip olması gerektiği ele aldığı konulardan açıkça anlaşılmaktadır. el-Câhiz, "*Kitabu'l-Hayevân*" adlı ansiklopedik eserinde hayvanların değişik özelliklerini edebiyat kültürünün içerisinde kaynaştırır. Kitabu'l-Hayevân eserinin adı bile şâire yeni ufuklar açan kültür hazinesinin sembolü niteliğindedir. el-Câhiz, Şiirlerinde köpek, aslan, horoz, karga gibi bir çok hayvanın özelliklerini ele alan şâirlerin şiirlerinden örnekler verir. Mesela,

---

[34] Aristoteles, *Poetika*, çev. İsmail Tunalı, Remzi Kitabevi, 1963, İstanbul, 22.

[35] el-Cumahî, *Tabakâtu Fuhûli'ş-şu'arâ'*, I, s. 4.

[36] el-Cumahî, *Tabakâtu Fuhûli'ş-şu'arâ'*, I, s. 4.

[37] el-Câhiz, *Kitâbu'l-Hayevân,* neş. 'Abdusselâm Muhammed Hârûn, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1996, III, 132.

Lebîd b. Rebî'a (38/659)'nın köpeğin değişik özelliklerini ele alan şiirlerinden nakiller yapar[38]. Yine Umeyye b. Ebî's-Salt (8/629)'ın horoz, karga ve güvercinle ilgili yazdığı şiirlerden örnekler verir[39].

el-Câhiz, *el-Beyân ve't-Tebyîn* adlı eserinde şiir ve şâirlerle ilgili önemli değerlendirmeler yapar. Şâirde râvî olma şartının çok önemli olduğunun ve ravî şâirin fuhûl şâir olduğunu Asmaî'den naklettiği bilgiyle ele alır[40]. el-Câhiz, İslam öncesi dönemde bazı şâirlerin şiirlerini bir yıl boyunca gözden geçirdiklerini, üzerinde düşünüp, değişiklikler yaptıklarını ve bu şiirlere havliyyât (bir yılda tamamlanan), mukalledât (gerdanlık gibi yüksek bir yere asılan), münekkkahât (gözden geçirilmiş) , mukahhemât (sağlamlaştırılmış) adlarının verildiğini belirtir[41].

Bedî ilminin kurucusu kabul edilen şâir ve eleştirmen İbnu'l-Mu'tez, şâirin bilgi birikimine direkt olarak temas etmese de dolaylı olarak önceki dönem (kadîm) şâirlerinin geniş bilgiye sahip olduklarını ve orijinal anlamlar ve şahane ifadeler kullandıklarını ifade etmektedir: İbnu'l-Mu'tezz, Beşşâr (167/783), Ebû Nuvâs (199/814) ve Ebû Temâm (231/845) gibi şiire yenilik getiren ve önceki şâirlerden ayrılan muhdes şâirlerin bedî türünü ortaya koyduklarını kabul eden düşüncenin yanlış olduğunu belirterek; bedî türünün Kur'ân'da, hadislerde, Arap dilinde, Sahabe sözlerinde ve önceki (kadîm) şiirde var olduğunu belirtir[42]. İbn Mu'tez'in el-Câhiz gibi bedi sanatları arasına dahil ettiği el-mezhebu'l-kelâmî (kelamcıların delilleri ile bir konuyu ispat etme) sanatı da şâirlerin bilgi ve tartışma yeteneklerinin geliştirilmesi açısından önemlidir.

Döneminin bilgisinden önemli ölçüde yararlanan İbn Kuteybe (276/889) de şiire sanat ve kültür perspektifinden bakan eleştirmenlerdendir. İbn Ku-

---

[38] el-Câhiz, *Kitâbu'l-Hayevân,* II, 132.
[39] el-Câhiz, *Kitâbu'l-Hayevân,* II, 322.
[40] el-Câhiz, *el-Beyân ve't-Tebyîn,* II, neş. Dervîş Cuveydî, el-Muktetebetu'l-'Asriyye, Beyrut, 2003, 241.
[41] el-Câhiz, *el-Beyân ve't-Tebyîn,* II, 241.
[42] İbnu'l-Mu'tez, *Kitâbu'l-Bedî'*, neş.Ignatıus Kratchkovsky, Londro, 1935, 1.

teybe *eş-Şi'r ve'ş-Şua'râ'* adlı iki ciltlik eserinde şâirleri zaman ve mekana göre taksim ettiği gibi kültür seviyelerine göre de taksim etmiştir[43]. İbn Kuteybe her ilimde bazı bilgilere ihtiyaç olduğunu, şiirin de diğer ilimler gibi bir takım kuralları olduğunu belirtir ve şâir'in iyi bir şiir ortaya koyabilmesi için garib lafızları, farklı lehçeleri, ağaç, bitki, yer ve su isimleri gibi şiirde kullanacağı nesnelerin ad ve özelliklerini bilmesi gerektiğini vurgular[44]. İbn Kuteybe şâirlerin kafiyede meydana gelebilecek kusurlarını geniş olarak ele alarak; bu kusurları yapan şâirleri eleştirir[45].

İbn Kuteybe, şâirleri, matbû ve mütekellif olarak iki kısımda ele alır. Ona göre, Matbû‘ şâir, doğal olarak üzerinde egzersiz yapmadan kendiliğinden, duygularına göre şiir söyleyen şairdir. Mütekellif şâir ise, şiirinde değişik kültür birikimine yer veren, onu uzun süre kontrol edip (tenkih) değişiklikler yapan kişidir. Ona göre, Zuheyr ve Hutay’a mütekellif şâirlerdir. el-Asma'î (216/831)'den yaptığı nakle göre bu iki şâir, şiirin köleleridir (abidü'ş-şi'r) [46]. İbn Kuteybe'nin mütekellif şâir tanımı İbn Reşîk el-Kayrevânî'nin masnû şâir tanımına denk düşmektedir. Onun mütekellif şâir tanımı kültür ve sanat içerikli şiir söylemesidir, ki bu da tekellüf (zorlama) değil güzel ve makbul bir özelliktir. Bilindiği gibi tekellüflü ve tasannulu (yapmacık) şiir söyleme geleneği şâir el-Mutenebbî (354/965)'den sonra yaygınlaşmıştır[47].

İbn Kuteybe’nin mütekellif şâir tanımından adeta şâirin kültür birikimini kullanmasına karşı çıktığı gibi bir durum ortaya çıkar ki bu durum O'nun *el-Me‘ârif* ve *‘Uyûnu’l-Ahbâr* adlı ansiklopedik eserlerindeki bilgilerle çakışır. Böyle bir durum söz konusu değildir.

---

[43] İbn Kuteybe, *eş-Şi‘r ve’ş-Şu‘arâ’*; İhsân 'Abbâs, *Târîhu’n-Nakdi’l-Edebî*, Dâru'ş-Şurûk, Ammân, 1987, 115.

[44] İbn Kuteybe, *eş-Şi‘r ve’ş-Şu‘arâ’*, I, 82.

[45] İbn Kuteybe, *eş-Şi‘r ve’ş-Şu‘arâ’*, I, 96.

[46] İbn Kutaybe, *eş-Şi‘r ve’ş-Şu‘arâ’*, 33.

[47] Şevkî Dayf, *el-Fennu ve Mezâhibihû fi'n-Nesri'l-‘arabî*, Dâru'l-Meârif, Kahire, 1946, 189 ve sonrası.

İbn Reşik, İbn Kuteybe'nin matbu ve masnu şâir tariflerini inceleyerek şu farklılığa dikkat çeker: *Matbû* şâir, şiirini kendiliğinden, zorlamadan söyler, *masnû* şâir ise karmaşık ifâdeler kullanmadan ve kendini zorlamadan sanatlı şiirler söyler. İbn Reşik'e göre matbû ve masnû şâirler olumlu olumlu kavramlardır. İbn Reşîk, masnû şâirlerin şiirlerinin tekellüf (zorlama) olmayıp, kasıtsız ve belirli uğraştan sonra oluşan bir sanat olduğunu belirtir[48]. Muhammed Zaglûl Selâm, *Târîhu'n-Nakdi'l-Edebî ve'l-Belâga* adlı eserinde doğallık (tab') ile sanatın (masnû) birbirlerine zıt iki durum olmayıp aksine aralarında uyum olduğunu, tekellüfün ise sanattan farklılık arz ettiğini belirtir. Selâm, bu durumu İbn Kuteybe'nin fark edemediğini daha sonra İbn Reşik'in açıklığa kavuşturduğunu belirtir[49].

Klasik dönem şiirinde üç tür şâirin ortaya çıktığı görülmektedir[50].

1. Matbu şâir: kendini zorlamadan akıcı ve irticali bir üslupla şiir söyleyen şâirdir[51].

2. Masnû (Sanatkar) Şâir: Şiirinin üzerinde düşünüp, değişiklikler yapan, üslubun güzelliğini bozmadan lafız anlam sanatlarına yer veren, kendini zorlamadan şiir söyleyen şâirdir. Bu anlamda Zuheyr ve Hutay'a masnu şâirdir[52].

3. Mütekellif şâir: Güzel sanatları ve güzel sözleri özenle şiirde kullanmakla birlikte bunun için kendini fazla zorlayan, hoşuna gitmediği yerleri çıkaran, sözü gereğinden fazla uzatan, karmaşık ifadeler kullanan, dikkat çekmek için alışılmamış teşbihler kullanan, hayal sınırlarını zorlayan şâir-

---

48 İbn Reşîk, *el-'Umde,* I, 129.

49 Muhammed Zaglûl Selâm, *Târîhu'n-Nakdi'l-Edebî ve'l-Belâga,* Matba'atu'l-Meârif, İskenderiye, 1975, 53.

50 Muhammed 'Azzâm, *Mustalahâtun Nakdiyye,* 157.

51 İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve'ş-Şu'arâ'*, I, 82, Faruk Toprak, Klasik Şiir Eleştirmenlerine Göre: Matbû ve Mütekellif Şâirler, Ekev Akademik Dergisi, , Cilt:2, Sayı:1, Ankara, Kasım-1999, (69-82), 82.

52 İbn Reşîk, *el-'Umde,* I, 129.

dir[53].

Şiire sanat çerçevesinden bakan Sa'leb (291/903) de, *Kavâ'idu'ş-Şi'r* adlı eserinde dolaylı olarak şâirlere şiirin kurallarını, sanatlarını, cümledeki lafız anlam dengesini, üslup özelliklerini anlatır[54].

Aynı şekilde şiire sanat ve kültür bakış açısını benimseyen İbn Tabâtabâ el-'Alevî'nin (322/ 933), *'İyâru'ş-Şi'r* adlı eseri, şâirin bilgi ve kültür birikimini geniş olarak ele alan çok önemli bir çalışmadır. Kitabın adından da anlaşılacağı gibi şiirde bulunması gereken özellikleri bütün olarak ele almaktadır. İbn Tabâtabâ eserin başında şâirin bilgi birikimi ile ilgili geniş ve önemli bilgelere yer verir ve şâirde aradığı şartlar için "*eş-Şi'r ve Edevâtuhû*", "*Şâirin bilmesi geren bilgiler*" başlığını kullanır. Ona göre şâir öncelikli olarak doğal şiir yeteneğine sahip olmalıdır. Bundan sonra iyi ve olgun bir şiir ortaya koyabilmesi için birtakım bilgileri edinmesi gerekir. Bu bilgiler: dilin bütün inceliklerini bilme, şiir ve edebi ürünlerin rivayeti konusuna vakıf olma, tarih bilgisine sahip olma, neseb (soy) bilgisini bilme, Arap şiirinin geçmişten o güne kadar olan devrelerini bilme, şiir nazmında çok önemli yere sahip olan lafız ve anlam ilişkilerine vakıf olma, hangi durumlarda sözü kısa, hangi durumda uzun söylenilmesi gerektiğini bilme, şiir geleneklerini en iyi şekilde öğrenme, fasih lafızların ve orijinal anlamların kullanımı bilme[55]. İbn Tabâtabâ'ya göre, şâirin bu bilgilere vakıf olması ile şâir zıt ve farklı şeyleri ayırt edecek, doğruyu bulma, güzeli seçebilme, kötüden uzak durabilme ve her şeyi yerli yerinde kullanma kabiliyetini elde edecektir[56].

İbn 'Abdi Rabbihî (328/940)'nin de, kültür hazinesi konumundaki eserine *el-'İkdu'l-ferîd*, "*Eşsiz gerdanlık*" adını verip, eserin bölümlerini de hep kıymetli taş adları ile bezemesi onun bilgi ve kültür birikimine verdiği öne-

---

[53] Bkz: İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve'ş-Şu'arâ'*, I, 82, Faruk Toprak, Klasik Şiir Eleştirmenlerine Göre : Matbû ve Mütekellif Şâirler, 82.

[54] Bkz. Sa'leb, *Kavaidu'ş-şi'r*, neş. Ramazân 'Abduttevvâb, Mektebetu'l-Hâncî, Kahire, 1994.

[55] İbn Tabâtabâ el-'Alevî, *'İyâru'ş-Şi'r*, neş. 'Abbâs 'Abdussâtir, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2005, 10.

[56] İbn Tabâtabâ el-'Alevî, *'İyâru'ş-Şi'r*, 10-11.

mi göstermektedir. İbn 'Abdi Rabbihî eserinde şâirin bilgi birikimiyle ilgili şâirlerin râvî olmasının öneminden bahseder. Halef el-Ahmer'in el-'Asmâ'i'den daha iyi râvî şâir görmediğini nakleder. İbn 'Abdi 'Rabbihî, şiirde zaruret durumlarında caiz olan kurallara da yer verir. Bunlar arasında kısa heceyi uzun okuma, meddi normal okuma, harekeli harfi sakin, sakini harekeli okuma v. s. görmek mümkündür.[57] İbn 'Abdi Rabbihî Arapların şiirin, her türlü kültür birikimini toparlayan ve önemli gün ve olaylarını kaydeden bir divan olduğunu belirterek; şâirlerin bu hazineden yararlanmaları gerektiğini ele aldığı konular ışığında vurgulamaya çalışır[58]. Onun bu ansiklopedik eseri, şâire yardımcı olacak bilgi hazinesi ve referans eseri niteliğindedir. Arap Edebiyatı tarihinde yazılmış olan pek çok eser aslında şâirlere referans olabilecek bilgi ve kültür arşivleridir. İbn 'Abdi Rabbihî, şâirlerin şiirde ilhâm kaynağının zaman, mekan ve psikolojik duruma göre değişeceğini şu verdiği örnekle ele alır: "*İnsanların en büyük şâiri kim denildiğinde, korktuğunda en-Nâbiga, istekli ve arzulu olduğunda Zuheyr, kızdığında ise Cerîr olduğu söylenmiştir*[59].

el-Merzubânî (384/994) *el-Muvaşşah* adlı eserinde şiiri, kuralları olan ilim ve sanat olarak kabul eder. İslam öncesi dönemden yaşadığı döneme kadar gelen seçkin şairleri değişik açıdan değerlendirmelere tabi tutar ve fuhûl (seçkin) şâirin özelliklerini aramaya çalışır ve bu konuda el-Asmaî'den şu nakli yapar: "*el-Asmaî'ye şâir el-A'şâ'nın fuhul şâir olup olmadığı sorulunca, "el-A'şâ, fuhûl şâir değildir, fuhûl şâir, diğer şâirlerden farklılıdır.*[60] el-Merzubânî, Şâirlerin şiir kusurları yapmamaları gerektiğini bu kusurları

[57] İbn 'Abdi Rabbihî, *el-'İkdu'l-Ferîd*, VI, neş. 'Abdulkâdir Şâhin, el-Mektebetu'l-'Asriyye, Beyrut, 2004, 176.
[58] İbn 'Abdi Rabbihî, *el-'İkdu'l-Ferîd*, VI, 108-137.
[59] İbn 'Abdi Rabbihî, *el-'İkdu'l-Ferîd*, VI, 105.
[60] el-Merzubânî, *el-Muvaşşah*, 53.

açıklayarak vurgular[61]. Şâirlerin, şiirde zorunluluk durumlarında şiir zaruretlerine başvurabileceklerini ifade eder[62].

el-Kâdî el-Curcânî (392/1002) de *el-Vasâta* adlı eserinde şâirde doğallık (tabilik), rivayet bilgisi (râvi şâir), zevk ve şiir üzerinde çalışma (egzersiz) özelliklerinin bulunması gerektiğini belirtir. Rivayet bilgisi, bilgi birikimini gerektirir. el-Kâdî el-Curcânî, medeniyetlerin şiir dilini olumlu ve zarafet yönüyle etkilediğini belirtir[63].

Kayravanlı ediplerden Abdulkerîm en-Nehşelî (405/1438), *el-Mumti' fî San'ati'ş-şi'r* adlı eserinde şâirin geniş bilgi birikimine sahip olması gerektiğini, ele aldığı konularla vurgular. Ona göre şâir her şeyden önce edeb ve ahlak çizgisinde olmalıdır. Şiir tarihi ve şiirin özellikleri, ahbâr (bilgi ve kültür tarihi), nevâdir (hikmetli sözler) ile ilgili verdiği bilgilerle şâirlere referans olacak ansiklopedik bir eser ortaya koyar[64]. en-Nehşelî, şâirlerin iyi şiir söylemelerinde çevre faktörünün çok önemli olduğunu, bir şâirin bir yerde iyi şiir söylerken başka bir yerde iyi şiir söyleme imkanının oluşamayabileceğini ifade eder[65].

Yine Kayravanlı edip ve eleştirmenlerden el-Husrî (453/1061) 'nin *Zehru'l-âdâb* adlı eseri de şâirlere referans olabilecek çok önemli bilgi ve kültür hazinesi konumundadır. el-Husrî şâirin şiirde sanat yapmasının güzel ve iyi olduğunu belirterek, şiirde bilgi ve kültüre yer verilmesine destek vermiştir[66].

Ebû Hilâl el-ʻAskerî (395/1004) de, *Kitâbu's-Sinâʻateyn* adlı eserinde şâirin doğal yeteneğinin yanı sıra râvî şâir olması gerektiğini belirtir. Daha sonra birtakım bilgi ve kültüre sahip olmasının şart olduğunu vurgular. Ona

---

61 el-Merzubânî, *el-Muvaşşah,* 4.
62 el-Merzubânî, *el-Muvaşşah,* 122.
63 el-Kâdî el-Curcânî, *el-Vesâta Beyne'l-Mutenebbî ve Husûmihî,* neş. Muhammed el-Bicâvî, Kahire, 1964, 15.
64 'Abdulkerîm en-Nehşelî, *el-Mumtiʻ fî Sanʻati'ş-Şiʻr*, 33-35.
65 en-Nehşelî, *el-Mumtiʻ*, 141.
66 el-Husrî el-Kayravânî, *Zehru'l-Âdâb,* neş. Muhammed el-Bicâvî, Dâru'l-İhyâ, Kahire, 1953, 865.

göre, şâirin Kur'an ve hadise vakıf, neseb (soy bilgisi), v.s. bilgisine sahip olması gerekir.

Şiir, Arapların divanı, hikmet hazinesi, edebiyat mecmuası ve ilim ansiklopedisi olduğundan; şâir, hatip ve kâtipler Arapların sahip olduğu bu hazineleri çok iyi bilmelidir. Şâirlerde bu özelliklerden biri eksik olursa şiirine rağbet edilmez ve şiire karşı isteksiz olunur[67].

İbn Reşîk (456/1063) ise, şiir ve belagat teorileri ile ilgili telif ettiği *el-'Umde fî Mehâsini's-Şi'r ve Âdâbihî ve Nakdihî*" adlı eserinde şâirde bulunması gereken özellikleri çok geniş biçimde ele alır. Ona göre, şâir ahlaklı, güvenilir, geçimli ve cömert olmalıdır. Fiziki olarak güzel görünümlü, elbisesi temiz, güler yüzlü, derin düşünceli ve mütevâzi olmalıdır[68]. Eğer şâir bu şartlara sahip olursa insanlar onu çok sever ve ona hayran olurlar. Sivri dilli şâirlerin sevilmeyeceğini hatta canından bile olabileceğini ifade eder[69].

İbn Reşîk'e göre şâir, dönemindeki bütün bilgilerden haberdar olmalıdır. Dil, fıkıh, tarih, matematik, ferâiz (miras taksimi) ilimlerini bilmelidir. Ayrıca diğer ilimlere de istekli olmalı ve ilgilenmelidir. Zira bu ilimler, şiir bilgisine delil getirme (istişhad) hususunda yardımcı olurlar[70]. Şâir şiiri ve şiir ile ilgili bilgileri, soy (neseb) bilgisini, savaşları, tarihi bilgileri öğrenmelidir. İbn Reşîk, şâirlerin, lafız, anlam ve üslup yönüyle farklı olan muhdes/müvelled (yeni) şâirlerin şiirlerinden yararlanmaları gerektiğini vurgular[71].

İbn Reşîk, şâirlerde bulunması gereken özelliklere ilginç maddeler ilave eder. Ona göre, şâir yemesine, içmesine dikkat etmeli, zihnini meşgul edecek şeylerden uzak durmalıdır. Fakirlik, şiirin belasıdır. Bu nedenle şâirin maddi sorunu olmamalıdır. Zenginliğin imkanlarından yararlanarak; şiirini süsle-

---

67 Ebû Hilâl el-'Askerî, *Kitâbu's-Sinâ'ateyn,* neş. Muhammed el-Bicâvî-Ebu'l-Fazl İbrâhîm, Matbaatu Îsâ el-Halebî, Kahire, 1971, 144.

68 İbn Reşîk, *el-'Umde,* I, s. 200.

69 İbn Reşîk, *el-'Umde*, I, s. 200.

70 İbn Reşîk, *el-'Umde*, I, s. 197.

71 İbn Reşîk, *el-'Umde*, I, 198.

meli, değişik düzeltmeler yapabilmelidir[72].

İbn Reşîk'e göre şâir, bütün şiir çeşitlerinde söz sahibi (mutasarrıf) olmalıdır. Nesib (kadınları tasvir) dalında mahir olduğu kadar mersiye (ölünün iyiliklerini anma) dalında, fahr (övgü) dalında yetkin olduğu kadar itizâr (özür dileme)'de söz sahibi olmalıdır. [73] Mutasarrıf şâirin önemini belirtmek amacıyla şu örneği verir: Bir tenkitçiye *"Muslim (208/823) mi Ebû Nuvâs (199/814) mı daha iyi şâirdir"*, denilince, *"Ebû Nuvâs daha iyi şâirdir, çünkü o şiirin bütün dallarında söz sahibidir, Muslim sadece kendine ait bir tarzı vardır"* demiştir[74]. Şâirde kültür birikimine çok önem veren İbn Reşîk'in, Kayravanlı şâir Halûf el-Harirî için "müsekkaf (kültürlü) şâir" kavramını kullanması da dikkat çekicidir[75]. İbn Reşîk, edebiyat alanında edebî zevk yanlısı iken şâir ve edipte bulunması gereken şartlar konusunda fazla şekilci olarak karşımıza çıkmaktadır.

'Abdulkâhir el-Curcânî (471/1078), *Esrâru'l-Belâga* adlı eserinde şâirde doğal yeteneğin ve edebî zevkin yanı sıra orijinal anlamları ortaya koyacak bilgi ve kültür birikiminin önemli olduğunu vurgular[76]. Bu bağlamda edibin meslekî bilgi ve kültürünü geliştirecek mecâz, kinâye, hayal, lafız-anlam dengesi (nazm) gibi konulara yer verir[77].

Edebî zevke büyük önem veren İbnu'l-Esîr (637/1239) de, *el-Meselu's-Sâ'ir* adlı eserinde şâirde doğal yeteneğin şart olduğunu bunun yanı sıra şâirin bir takım bilgi birikime ihtiyacı olduğunu belirtir. *Bunlar; şâir, konuştuğu dilin gramerini çok iyi bilmeli, fasih ve fasih olmayan kelimeleri ayırt edebilmeli, mensup olduğu milletin atasözlerini, geleneklerini, kültürü bilmeli, önceki eserlere vakıf olmalı, bazı edebî metinleri ve Kurân'ı ezberlemeli, hadislere vakıf olmalı,*

---

72 İbn Reşîk, *el-'Umde,* I, 214.

73 İbn Reşîk, *el-'Umde*, II, s. 104.

74 İbn Reşîk, *el-'Umde,* II, s. 104.

75 İbn Reşîk, *Enmûzecu'z-Zamân fî Şu'arâi'l-Kayravân,* neş.Muhammed el-'Arûsî, Dâru't-Tunûsiyye, Tunus, 1973, 162.

76 'Abdulkâhir el-Curcânî, *Esrâru'l-Belâga, neş.* Reşîd Rızâ', Dâru'l-Marife, Beyrut, tsz., 262.

77 Bkz: 'Abdulkâhir el-Curcânî, *Esrâru'l-Belâga.*

yönetim bilimle ilgili kavramları (imâmet, imâret, kazâ, hisbe v. s) öğrenmeli, şiirin ölçüsü arûz ilmini çok iyi bilmelidir. [78]

Hâzım el-Kartâcennî (684/1285) ise, *Minhâcu'l-Bulagâ ve Sirâcu'l-Udebâ'* adlı eserinde şiiri, ilim ve sanat olarak görür. Ona göre, doğal yeteneğe sahip bir şâir, şiir söylerken üç aşama kaydeder;

1. *Hazırlayıcılar:* Şâirin şiir söyleyeceği yerin havası ılıman, bulunduğu ortam rahatlatıcı, yiyecek ve içecekleri lezzetli, bulunduğu evin manzarası şahane olmalıdır. Fasih dille şiir söyleyen ve vezinleri uygulayan insanların arasında bulunmalıdır[79].

2. *Araçlar: Şâir,* lafız ve anlam ile ilgili bilgileri edinecek geniş bilgi ve kültür birikimine sahip olmalıdır. Bu bağlamda şâir, şiir bilgisini vakıf olmalı, tarihi olayları, kültür tarihini bilmelidir[80].

3. *Etkenler:* Şâirin, duygu ve istekleridir[81].

el-Kartâcennî, şiir kuralları ile ilgili ele aldığı konularda Aristo'dan etkilendiği görülür. Mesela, anlamın elde edilişini, Aristo'nun mimesis/taklit teorisine göre şöyle açıklar: *Anlamlar, dış dünyadaki nesnelerin zihinde oluşan şekilleridir*[82].

Endülüslü edip ve tarihçi İbn Haldûn 808/1406), *el-'İber* tarih ansiklopedisinin önsözü niteliğindeki şaheser konumunda bulunan *el-Mukaddime*'de "*Faslun fî Sinâ'ati'ş-Şi'r ve Vechu Teallumihî (Şiir Sanatı ve Öğrenme Yolları Konusunda Bölüm)* bölümü altında, şâirin doğal yeteneğe sahip olması yanında, geniş bilgi ve kültür birikimine sahip olması gerektiğini ifade eder. Ona göre, şâir, Arapçayı bütün yönleri ile bilmeli, şiirde iyi bir üslup ka-

---

78 İbnu'l-Esîr, *el-Meselu's-Sâ'ir fi Edebi'l-Kâtib ve'ş-Şâir,* Matba'atu'l-Âmire, Bulak, 1383, 3-5.

79 Hâzim el-Kartâcennî, *Minhâcu'l-Bulegâ ve Sirâcu'l-Udebâ'*, neş. Muhammed el-Habîb el-Hûca, Dâru'l-Garb, Beyrut, 1981, 39. Bkz. Halim Öznurhan, *Hâzim el-Kartâcennî Arap Dili ve Belâgatı Şiiri ve Edebî Tenkidi Hakkındaki Görüşleri*, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul, 2004.

80 Hâzim el-Kartâcennî, *Minhâcu'l-Bulegâ,* 39.

81 Hâzim el-Kartâcennî, *Minhâcu'l-Bulegâ,* 41.

82 Hâzim el-Kartâcennî, *Minhâcu'l-Bulegâ*, 18.

zanmak için 'Umer b. Ebî Rebî'a (101/719), Kuseyyir (105/723), Zurrumme (112/735), Cerîr (114/732), Ebû Nuvâs(199/814), el-Buhturî (284/897) gibi Emevî ve Abbâsiler döneminin ünlü şâirlerinin şiirlerine vakıf olmalı ve bazı şiirleri ezberlemelidir. İbn Haldûn, önceki şâirlerin şiirdeki durumları ile ilgili el-İsfehânî'nin *el-Egânî* adlı eserini tavsiye eder. Şâirin bilgi ve kültür birikimi ile ilgili konularda İbn Reşîk'in *el-'Umde* adlı eserinin bu alanda yegane olduğunu belirtir. [83]

Abbâsîler döneminde h. V. asırdan itibaren edebiyat eleştirmenlerinin şâirlerde aradığı şartlar sanat kavramı kapsamından çıkarak zorlayıcı bir hale geldiği vakıadır. Şekilci yöneliş önceleri edebî zevkle içice iken bu dönemden itibaren edebî zevkin kaybolduğu kuralların hakim olduğu bir şiir ve belâgat anlayışını ortaya çıkarmıştır. Şâirler serbest hareket etmek isterlerken, eleştirmenler devamlı onların uymaları gereken kuralları hatırlatmışlardır. Ahmed Emîn, genelde edip özelde şâir ile eleştirmen arasında eskiden beri süregelen çatışmadan söz ederek şöyle söyler: *Edibin, eleştirmenler tarafından konulan kurallar dışında edebî zevkine göre hareket etmesi, genellikle kurallara boğulan eleştirmene galip gelmesi ile sonuçlanır. Bu durum Eski Yunan'dan Roma'ya, Roma'dan günümüze kadar devam etmiştir*[84]. Bu durumun aynısı bu dönemde görülmüştür. Şekilci yöneliş modern dönme kadar etkisini sürdürmüştür.

Günümüz Arap şiirinde klasik dönem şiirindeki bazı aşırılıklar göz önünde bulundurularak, şâirin doğal yeteneği yeterli görülmüş ve edebî zevkine göre serbest şekilde şiir söyleyebilecekleri görüşü yaygınlaşmıştır[85]. Zaten doğal olarak şair, şiir kültürü atmosferi içerisinde bilgi ve kültürünü geliştireceğine inanılmaktadır. Bu alanda Ahmed Bedevî gibi birçok eleştir-

---

[83] İbn Haldûn, *el-Mukaddime,* III, neş. 'Abdulvâhid Vâfî, Dâru Nahdati Mısr, Fucâle, tsz., 1306-1308.

[84] Ahmed Emîn, *en-Nakdu'l-Edebî,* 1.

[85] Ahmed Emîn, *en-Nakdu'l-Edebî, 63-70*; Muhammed Zaglûl Selâm, *Târîhu'n-nakdi'l-edebî ve'l-belâga,* 53.

men, ediplerin yeteneklerini geliştirecek egzersizler yapmalarının çok yararlı olacağını ifade eder[86].

Tâhâ Huseyn, edibin iyi bir bilgi ve kültür birikimine sahip olmasını gerektiğini, doğu-batı ayrımı yapmadan edebî ürünleri okumasının lazım olduğunu vurgular. Tâhâ Huseyn bu bilgilerin edebîn hayal dünyasını genişleteceğini ifade eder[87].

Günümüz modern edebiyatında edebi bir üründe dört önemli esas benimsenmiştir. Bunlar, lafız, anlam, hayal ve fikir[88]. Bu dört özellik şâirin, bilgi ve kültür birikiminin iyi bir durumda olmasını gerektirmektedir. Ama bilgi eksikliği şâirin hissetme yetisine zarar vermediği ortadadır.

Sonuç olarak; Klasik Arap şiirinde şâirin yetişmesinde doğal yetenek, bu yeteneğin harekete geçmesinde ilhâm/esin arandığı görülür. İslam öncesi dönemde doğal şiir yeteneğine sahip şâirlerin ilhâmlarının kaynağı konusunda farklı düşünceler ortaya çıkmıştır. İlham kaynakları arasında ilhâmın cinlerden alındığı görüşü yaygındır. İlhâmın şâirin psikolojik durumu ve yaşadığı çevreden aldığı görüşü de önemli ölçüde görülmektedir. Bu dönemde şâirde birtakım bilgi birikimi de aranmıştır. Ancak bu zorunluluk değil, kültürel bir motivasyon olarak görülmüştür. İslam öncesi dönemde şâirin bu durumları ile ilgili özellikler, Emevîlerin son dönemine kadar devam etmiştir. Abbâsîler döneminde ilmi ve kültürel gelişmelere paralel olarak şiirin ölçüsü, kuralları, temelleri, sanatı konularında bir çok eser telif edilmesi ve bu eserlerde şâirlerde bulunması gereken özellikler ve kurallar ilmi çerçevede ele alınmasıyla birlikte şâirdeki ilhâm kaynağının tabiat üstü güçlerden olmadığı; esin kaynağının insanın içindeki duygu yetisinde bulunduğu ve şiirin sanat olup, düşünce, bilgi ve kültürle oluşup, olgunlaşacağı düşüncesi yaygınlaşmıştır. Şiirin sanat olarak görülüp şâirde aranan şartlar direkt olarak ifade edildiği gibi, bazı edebiyat eserlerinde şâirde olması

---

86 Ahmed Bedevî, *Ususu'n-Nakdi'l-edebî,* 34; eş-Şâhid Buşeyhî, *Mustalahâtu'n-Nakdi'l-'Arabî,* 111.
87 Tâhâ Huseyn, *Min Târîhi'l-Edebi'l-'Arabî,* Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, Beyrut, 1991, I, 21.
88 Ahmed Emîn, *en-Nakdu'l-Edebî,* 22.

gereken özelliklere dolaylı olarak değinilmiş; şâirin bilgi ve kültür seviyesini artıracak, geliştirecek bilgilere yer verilmiştir. Aynı şekilde şâirin kültürünü geliştirecek, yaşanılan hayat ile ilgili ilginç isimler konulmuştur.

Abbâsîler döneminde felsefe ve mantık ilimlerinin diğer ilimlerde olduğu gibi şiirde de etkisi görülmeye başlanınca; bu alanda şekilsel kurallar konulmuş; bunun sonucu olarak şâirin hürriyetini ve edebî zevkini sıkıntıya sokacak durum ortaya çıkmıştır. Günümüzde ise edip ve şâirlerin edebî zevkine göre serbest ölçülerde şiir söyleme prensibi benimsenmiş, bilgi ise kültürel bir birikim olarak değerlendirilmiştir.

KAYNAKÇA

‘Abdulhakîm el-Belsa‘, *Edebu’l-Mu‘tezile,* Dâru Nahzati Mısr, Kahire, tsz.

‘Abdulkâhir el-Curcânî, *Esrâru'l-Belâga, neş.* Reşîd Rizâ', Dâru'l-Marife, Beyrut, tsz. , 262.

‘Abdulkerîm en-Nehşelî, *el-Mumti' fî San'ati'-Şi'r,* Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, Beyrut, 1970.

Ahmed Bedevî, *Ususu'n-Nakdi'l-Edebî,* 1960, Mektebetu Nahzati Mısr, Fucâle (Kahire).

‘Alî, Cevâd, *el-Mufassal fî Târîhi'l-'Arab Kable'l-İslâm,* IX, Matba'atu Câmi'ati Bagdâd, 1993.

Aristoteles, *Poetika,* çev. İsmail Tunalı, Remzi Kitabevi, 1963, İstanbul, 22.

Câhiz, *el-Beyân ve't-Tebyîn,* neş. Dervîş Cuveydî, el-Muktetebetu'l-‘Asriyye, Beyrut, 2003, 241.

Câhiz, *Kitâbu'l-Hayevân,* neş. 'Abdusselâm Muhammed Hârûn, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1996, III, 132.

Çetin, Nihad M, *Eski Arap Şiiri,* İstanbul Üniversitesi yay. , İstanbul, 1980.

Ebû Hilâl el-'Askerî, *Kitâbu's-Sinâ'ateyn,* neş. Muhammed el-Bicâvî-Ebu'l-Fazl İbrâhîm, Matbaatu Îsâ el-Halebî, Kahire, 1971, 144.

Ebû Zeyd Nâsr Hâmid, *İlahi Hitabın Tabiatı*, çev. Mehmet Emin Maşalı, Ankara, 2001, 56.

Husrî el-Kayravânî, *Zehru’l-Âdâb,* neş. Muhammed el-Bicâvî, Dâru'l-İhyâ, Kahire, 1953, 865.

Emîn, Ahmed, *en-Nakdu’l-Edebî,* Mektebetu'n-Nehzati'l-Misriyye, Kahire, 1963.

Goldziher, Ignace, *A Short History of Classical Arabic Literature,* İngilizceye çev. Joseph Desomogyi, Berlin, 1966.

Hâlid Yûsuf, *Fi'n-Nakdi'l-Edebî, el-Muesssesetu'l-Câmi'a* , Beyrut, 1987.

Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-'Ayn,* "ş-a-r " mad. , I, Muessesetu'l-A'lemî, Beyrut, 1998.

Halim Öznurhan, Hâzim el-Kartâcennî Arap Dili ve Belâgatı Şiiri ve Edebî Tenkidi Hakkındaki Görüşleri, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul, 2004.

Hâzim el-Kartâcennî, *Minhâcu'l-Bulegâ ve Sirâcu'l-Udebâ',* neş. Muhammed el-Habîb el-Hûca, Dâru'l-Garb, Beyrut, 1981, 39 ;

Huseyn, Tâhâ, *Min Târîhi'l-Edebi'l-'Arabî,* Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, Beyrut, 1991.

İbn 'Abdi Rabbihî, *el-'İkdu'l-Ferîd,* neş. 'Abdulkâdir Şâhin, el-Mektebetu'l-'Asriyye, Beyrut, 2004, 176.

İbn Haldûn, *el-Mukaddime,* III, neş. 'Abdulvâhid Vâfî, Dâru Nahdati Misr, Fucâle, tsz. , 1306-1308.

İbn Hallikân, *Vefayâtu'l-A'yân,* Dâru Sâdir, Beyrut, 1994.

İsfehânî, *el-Egânî,* neş. Ebu'l-Fazl İbrâhîm, Kahire, 1970.

İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve'ş-Şu'arâ',* neş. Muhammed Şâkir, Dâru'l-Hadîs, Kahire, 2003.

İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab,* Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1990.

İbn Reşîk el-Kayravânî, *el-'Umde,* neş. Muhyiddîn 'Abduhamîd, Dâru'l-Cîl, Berut, 1982.

İbn Reşîk, *Enmûzecu'z-Zamân fî Şu'arâi'l-Kayravân,* neş. Muhammed el-'Arûsî, Dâru't-Tunûsiyye, Tunus, 1973, 162.

İbn Sellâm el-Cumahî, *Tabakâtu Fuhûli'ş-Şu'arâ,* neş. Ahmed Muhammed Şâkir, Dâru'n-Nehzati'l-'Arabiyye, Beyrut, 1953.

İbn Tabâtabâ el-'Alevî, *'İyâru'ş-Şi'r,* neş. 'Abbâs 'Abdussâtir, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2005.

İbnu'l-Mu'tez, *Kitâbu'l-Bedî',* neş. Ignatıus Kratchkovsky, Londro, 1935.

İbnu'l-Esîr, *el-Meselu's-Sâ'ir fi Edebi'l-Kâtib ve'ş-Şâir, Matba'atu'l-Âmire, Bulak, 1383*.

İhsân 'Abbâs, *Târîhu'n-Nakdi'l-Edebî,* Dâru'ş-Şurûk, Ammân, 1987.

İsmâîl Mazhar, *Târîhu'l-Fikri'l-'arabî,* Dâru'l-Kâtib, Beyrut, 1981.

Kâdî el-Curcânî, *el-Vesâta Beyne'l-Mutenebbî ve Husûmihî,* neş. Muhammed el-Bicâvî, Kahire, 1964, 15.

Merzubânî, *el-Muvaşşah,* neş. Muhammed el-Bicâvî, Mektebetu'n-Nehza, Kahire, 1965.

Muhammed 'Azzâm, *Mustalahâtun Nakdiyye,* Menşûrâtu Vizâreti's-Sekâfe, Dimeşk, 1990.

Çiftçi, Faruk, *Arap Geleneğinde Şâir ve Cin İlişkisi,* Ekev Akademik Dergisi (Sosyal B), Yıl : 6, Sayı: 13, Güz 2000, Ankara, (315-324).

Muhammed Şukrî el-Âlûsî, *Bulûgu'l-Ereb fî Ma'rifeti Ahvâli'l-'Arab,* Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut, 1314.

Muhammed Zaglûl Selâm, *Târîhu'n-Nakdi'l-Edebî ve'l-Belâga,* Matba'atu'l-Meârif, İskenderiye, 1975.

Nasiruddîn el-Esed, *Masâdiru'ş-Şi'ri'l-Câhilî,* Dâru'l-Cîl, Beyrut, 1996.

Özdoğan, M. Akif, Abbâsiler Dönemi Tercüme Faaliyetlerinin Arap Edebiyatına Etkisi, Nüsha Dergisi, Yıl: V, Sayı: 16, Kış, 2005, Ankara, 35-49.

Receb el-Beyyûmî, *Mevkifu'n-Nakdi'l-Edebî mine'ş-Şi'ri'l-Câhilî,* Câmi'atu Muhammed b. Se'ûd, Riyad, tsz.

Sa'leb, *Kava'idu'ş-şi'r,* neş. Ramazân 'Abduttevvâb, Mektebetu'l-Hâncî, Kahire, 1994.

Şevkî Dayf, *el-Fennu ve Mezâhibihû fi'n-Nesri'l-'Arabî,* Dâru'l-Meârif, Kahire, 1946.

Şâhid Buşeyhî, *Mustalahâtu'n-Nakdi'l-'Arabî,* Dâru'l-Kalem, 1993.

Toprak, Faruk, Klasik Şiir Eleştirmenlerine Göre : Matbû ve Mütekellif Şâirler, Ekev Akademik Dergisi, Cilt: 2, Sayı: 1, Ankara, Kasım-1999, (69-82), 82.

Zeydan, Corcî, *Târîhu't-Temedduni'l-İslâmî,* Dâru'l-Hilâl, Kahire, III, tsz.

HARRÂN OKULU'NUN ARAP DİLİ VE EDEBİYATI'NA KATKISI*

GİRİŞ

Tarihte medeniyetler bilgi ve kültür birikimlerini önceki veya aynı dönemdeki medeniyetlerle iletişim kurmak suretiyle oluşturmuşlar; bu iletişimin aracı ise genellikle çeviri aktiviteleri olmuştur[1]. İnsanlık tarihi belli başlı üç büyük kültür transferine tanık olmuştur[2]. İlki, Yunanlılar'ın Mısır, Sümer, Fenike gibi ülkelerdeki bilgileri transfer ederek; Yunan medeniyetini oluşturması. Değişik medeniyetlerin sentezinden oluşan Yunan bilim ve kültürü, Aristoteles (384/322)'in Büyük İskender(356/323) ile doğu seferlerine katılıp oradaki bilim ve kültürlerle etkileşime girmek suretiyle Yunan ve doğu bilim ve kültürünün ortak bir ürünü olan Helenistik kültürünün ortaya çıkmasını sağlamıştı. Helenistik bilimin hakim olduğu Roma'da Hıristiyanlık, devletin dini haline gelip Yunan felsefe ve bilimine karşı düşmanlığın başlaması üzerine, olumsuz tavırlardan dolayı buradaki bilginler, doğudaki

---

* Bu makale aşağıdaki dergide yayımlanmıştır: Özdoğan, M. Akif, Harran Okulunun Arap Dili ve Belâgatına Etkisi, I. Uluslararası Katılımlı Bilim Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu, 28-30 Nisan 2006-Şanluurfa, İlahiyat Fakültesi.

[1] H. Ziya Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü,* İstanbul, 1935, Basım yeri yok, 19.

[2] İnsanlık tarihinin tanık olduğu üçüncü kültür intikali ise, XI. asırda başlayıp XII. asrın sonlarına kadar Arapça, Latince ve İbranice başta olmak üzere Batı dillerine yapılan tercümelerle gerçekleşmiştir. Bkz. Bekir Karlıga, *İslam Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkisi,* Litera yay., İstanbul, 2004, 175.

İskenderiye, Nusaybin, Harrân, Antakya ve Cundişapur'a göç etmişlerdi. Bu bölgelerde çok geçmeden Helenistik bilimini yaşatacak okullar kuruldu ve bu okullarda Helenistik bilimi okutulmaya başlandı. İkinci büyük bilim transferi ise Emevîlerin başlattığı, Abbâsîlerin zirveye taşıdığı tercüme aktiviteleriyle bu okullarda okutulan Helenistik bilimin İslam dünyasına intikali ile gerçekleşmiştir. Helenistik kültürün İslam dünyasına intikalinde de bu okullar aracı rol oynamışlardır. Bu okullar arasında Harran okulunun ve mütercimlerinin ayrı bir yeri ve önemi vardır[3].

HARRÂN EKOLÜ VE TERCÜME AKTİVİTELERİNDEKİ ROLÜ

Harrân, Yukarı Mezopotamya'nın Diyâr-ı mudar denilen kısmının çoğu zaman merkezi olup[4]; Dicle ile Fırat arasında bulunan bir yerleşim merkezidir[5]. Harrân tarih boyunca değişik ülkelerin idaresi altında bulunmuş, çok defa el-Cezire bölgesinin merkezliğini yapmıştır. Harrân'ın en parlak devri Emevîlerin sonlarında başlayıp, Abbâsîler döneminde zirveye ulaşmıştır. Emevîler devrinde İskenderiye Okulu sona erince, buradaki felsefe, matematik ve fen bilimleri Harrân okuluna geçmişti. Bu nedenle Harrânlılar, Abbâsîler döneminde tercüme ve telif faaliyetlerinde önemli rol oynamışlar, 100/718-/300-923 tarihleri arası, onlar için ilim ve kültür açısından en parlak bir dönem olmuştur[6].

İnanç yönünden Harrâniler diye de bilinen Harrân halkı M. Ö. III. bin yıldan milattan sonra XIII yüzyıl ortalarına kadar varlıklarını sürdüren

---

[3] Geniş bilgi için bkz. M. Akif Özdoğan, Abbâsiler Dönemi Tercüme faaliyetlerinin Arap Dili ve Edebiyatına Etkisi, Nüsha Dergisi, sayı 16, Kış 2005, Ankara, 35-49.

[4] Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-buldân,* II, neş. 'Abdul'azîz el-Cundî, Mektebetu'l-'ilmiyye, Beyrut, 271; Y. Kumeyr, *İslam Felsefesinin Kaynakları,* çev. Fahrettin Olguner, Dergah yay., İstanbul, 1992, 131; Ramazan Şeşen, *Harran Tarihi,* T.D.V yay., Ankara, 1993, 3.

[5] Y. Kumeyr, *İslam Felsefesinin Kaynakları,* 130.

[6] Ramazan Şeşen, *Harran Tarihi, s.* IX.

Harrânlı paganlardır[7]. Halife Me'mûn (218/833) dönemine kadar Harrrâniler adıyla bilinen Harranlılar, Me'mun döneminden itibaren kendilerini Sabiî dinine mensup olduklarını iddia etmişler ve bu adla da anılmışlardır. Me'mûn Bizans seferine giderken Diyâr-ı Mudar'dan geçti. Aralarında Harranlıların da olduğu bir grup onu karşıladı. Haranlılar, kaftan giymişler, saçlarını uzatmışlardı. Me'mûn onların kıyafetlerini yadırgadı ve *"siz hangi zimmilerdensiniz"* dedi. Onlar *"biz Harranlılarız"* dediler. "Yahudi misiniz" dedi. Onlar "hayır" dediler. "Mecûsî misiniz" dedi. "hayır" "hayır" dediler. Bunun üzerine "sizin kitabınız ve peygamberiniz var mı" dedi. Bunun üzerine mırıldandılar. Me'mun *"öyleyse siz zındıklardan, putperestlerden ve babam Reşîd dönemindeki kafa tasına inananlardansınız. Sizin kanınız helaldir, ya İslâm'ı seçersiniz ya da Kur'ân'ın belirttiği ehl-i kitaptan birine dahil olursunuz"* şeklinde uyarmış ve seferden dönünceye kadar mühlet vermişti. Harranlı bir bilgin onlara *"Me'mûn seferden dönünce biz Sabiîyiz deyin, böylece zimmi statüsünü elde edersiniz"* diyerek yol gösterdi. Me'mûn gittiği seferden dönemedi. Ancak bu olaydan sonra Harranlılar kendilerini Sabiî olarak tanıttılar[8]. Sadece İbnu'n-Nedîm'in el-Fihrist adlı eserinde belirttiği bu rivayet, Me'mûn'un tercüme faaliyetlerindeki hoş görüsü ile bağdaşmayan bir tavır olması ve değişik tarihi olaylarla çakışması nedeniyle şüphe uyandırmakta ve bu rivayetin Harranlıların Sabiîliğe girişi ile ilgili uydurulmuş bir hikaye imajı vermektedir. Yapılan araştırmalarda Harranlıların gerçek Sâbiî olmayıp[9]; Kur'an'ın belirttiği ehl-i kitap statüsündeki gerçek Sâbiîler, Mendâiyye Sabiîleridir ki güney Mezapotamya'da toplum içinde sönük ve gölgede kalmışlardır[10]. Harrânlı Sâbiîler ise, yıldızlara tapar ve ilim ve kültüre önem verir, ilmî ak-

---

[7] Şinasi Gündüz, Harrâniler mad., *D.İ.A.,* XVI, 242; Mâcid Fahrî, *İslam Felsefesi Tarihi,* çev. Kasım Turhan, İklim yay., İstanbul, 1992, 10.

[8] İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist,* nşr. İbrâhîm Ramazân, Dâru'l-ma'rife, Beyrut, 1997, 389; Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm,* I, Mektebetu'n-nehzati'l-mısriyye, Kahire, tsz., 270.

[9] Şinasi Gündüz, *Sâbiîler,* Vadi yay., Ankara, 1995, 7; Ramazan Şeşen, *Harran Tarihi,* 53

[10] Şinasi Gündüz, Sâbiîler, 8.

tivitenin içinde bulunurlardı. Haranlılardan Sâbiî adıyla anılan bilginler yetişmiştir[11].

Helenistik bilimin okutulduğu Antakya okulunun aktivitelerinin bitmesi üzerine Harran'a göç eden bilginler, Hıristiyan Roma'dan aforoz edilen Nastûriler, halkı Makedon, Ermeni ve Araplardan oluşan Harrânî Sâbiîleriyle birleşince, burada ilmî ve felsefi gelişim için uygun zemin oluşmuş[12], böylece Harrân şehri, Yunan kültürünün etüd edildiği bir merkez haline gelmişti. Harrânlılar felsefe ve diğer ilimlerde Aristo ve Eflatun'dan yararlanmış, eski Yunan bilimini takip etmişlerdir[13].

Harranlılar, Beytü'l-hikme'nin kurulduğu dönemde, gerek Yunan gerekse Mezopotamya ilim ve düşüncesinin taşıyıcılığını üstlenmişlerdir. Tercümeye ailesi ile birlikte katılan Muhammed b. Şâkir, Sâbit b. Kurra'yı (288/901) halife ile tanıştırmış ve halife de ona sarayda ve Beytü'l-hikme'deki tercüme bürosunda çok önemli görevler vermiştir. Sâbit b. Kurra'nın saraya girmesiyle diğer Harranlı bilginlere saray kapısı açılmış, bu bilginler tercüme aktivitelerinde önemli rol üstlenmişlerdir[14]. Hem hilafet merkezinde, hem de Büveyhilerin sarayında itibar görmüşlerdir[15].

Harrânlıların tercüme ve ilmî faaliyetlere katkısı Harrânlı bilginlerin Bağdat'a gitmeleriyle ve Moğol istilasına kadar Harrân okuluna bilginlerin gelerek ilmi aktivitelerde bulunmalarıyla gerçekleştiği görülür. Mesela, Farabî, Harrân'a giderek Mettâ b. Yûnus (329/940)'un felsefe ve mantık alanındaki çalışmalarından istifade ettiği rivayet edilmiştir[16].

---

[11] Muhammed ed-Dîbâcî, Ebu'l-Huseyn Hilâl b. Muhassin'in, *Kitâbu Gureri'l-belâga adlı eserinin nâşiri,* Menşûrâtu Câmi'ati'l-Hasen es-Sânî, 1988, 5.

[12] Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm,* I, 270.

[13] H. İbrâhim Hasan, *İslam Tarihi,* III, çev. Komisyon, Kayıhan yay., İstanbul, 1987, 173; Ali Sâmî en-Neşşâr**,** *İslam'da Felsefenin Doğuşu,* I, çev. Osman Tunç, İstanbul, 1999, 294.

[14] Mustafa Demirci, *Beytü'l-Hikme,* İnsan yay., İstanbul, 1996, Ekim, 30.

[15] Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm,* I, 272.

[16] Mustafa Demirci, *Beytü'l-Hikme,* 31.

HARRANLI DİLCİLERİN ARAP DİLİ VE EDEBİYATINA KATKILARI

Harranlı bilginler içerisinde Arap dili ve edebiyatına direkt ya da dolaylı olarak katkı sağlayan bilginleri ele alalım.

SÂBİT B. KURRA (288/901)

Sâbit b. Kurra, 221'de Harrân'da doğmuş, tıp, astronomi, felsefe gibi ilimlerde ileri düzeye ulaşmıştır. Tercüme aktivitelerine büyük destek veren Muhammed b. Şâkir Bizans'tan dönerken, Sâbit'in dil yeteneğinin iyi olduğunu fark etmiş ve onu halife Mutazıd'a götürerek tanıştırmıştı. Halife onu çok beğenmiş ve müneccim başı yaparak; sarayda çok önemli konuma getirmişti. Tıp, astronomi, matematik, geometri ile ilgili çeviri ve telif eserleri vardır[17].

Harrân Sâbiîlerinin felsefe, mantık, astronomi, tıp ve fen bilimlerinde tercüme ve te'lif alanındaki önemli rolü Sâbit ile başlar[18]. Bu dönemdeki en büyük iki mütercimlerden olan Sâbit, Huneyn b. İshâk'tan (260/873) sonra tercümelerin kontrol görevini ifa etmiştir. Çok yönlü bir bilgin olan Sâbit'in yüz otuzüç eseri vardır. Kendisinden sonra çalışmalarını ve metodunu oğlu Sinan, torunları Sâbit ve İbrahim ve torununun oğlu Ebu'l-Ferec devam ettirmiştir. Sâbit'in yazdığı eserler modern bilimin doğuşunda hem doğuda hem de batıda dikkatle okunduğu ve geliştirildiği görülür[19].

Sâbit b. Kurra'nın şiirdeki arûz ölçüsünün, ilim tasnifinde esas unsurlardan olduğunu ve aruzun tabiî bir ilim olması yönü ile felsefenin bir dalı

---

[17] İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist,* 333; M. Şemsettin Günaltay, *Antik Felsefenin İslam Dünyasına Girişi*, sad. İrfan Bayın, Kaknüs yay., İstanbul, 2001, 68.

[18] Hengry Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi,* I, çev. Hüseyin Hatemi, İstanbul, 1994, 54; Ramazan Şeşen, *Harran Tarihi,* s. IX.

[19] H. Ziya Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü,* İstanbul, 1935, 120.

sayılacağını belirtmesi[20], onun edebiyat ve felsefeyi aynı kategoride gördüğünü ve kendisinin de edebiyatla ilgilendiğini göstermesi açısından önemlidir.

Sâbit b. Kurra'nın Süryanî grameri üzerine yazdığı rivayet edilen kitap[21] dışında Arap dili ve edebiyatı alanında eser vermemekle birlikte, iki hususta çok önemli katkısı olmuştur. Birincisi, tercümelerle Arapçayı çok iyi kullandığına dikkat edilirse, Arapçaya bilimsel, kavramsal pek çok kelime ve ifadenin girmesini sağlamış ve bilimsel zihniyet ve üslûbun gelişmesinde önemli rolü olmuştur. İkinci katkısı ise felsefe ve mantık konusunda çeviri ve te'lif eserleri ile yapılan tercümelerin kontrolleri esnasındaki tespitleri, felsefe ve mantık ilminin İslâm dünyasına girmesi olmuştur. Felsefe ve mantık ilimlerinin Arap dili ve edebiyatı kavramlarının oluşma sürecinde şekilsel yönden önemli katkısı olmuştur. Sâbit'in Arap dili ve edebiyatına bir diğer katkısı ise Ebû İshâk es-Sâbiî ve Hilâl b. Muhassin es-Sâbiî gibi edip, şâir ve belâğatçıların edebiyat çevresine girmelerinde öncülük yapmıştır.

Kaynaklarda Sâbitîn oğlu Sinân (331/943)'ın yunanca ve süryanice'den arapça'ya çeviriler yaptığı ve edebiyat alanında da söz sahibi olduğu belirtilmiştir[22]. Yine Sâbit'in torunu Sâbit b. Sinân (365/976) da tabîb ve tarihçiliği yanında mütercim ve edebiyatçı olduğu görülür[23].

EBÛ İSHÂK İBRÂHÎM B. HİLÂL el-HARRÂNÎ es-SÂBİÎ (384/994)

Ebû İshâk İbrâhîm b. Hilâl b. Zehrûn es-Sâbiî, diğer Harrânlı bilginler gibi tıp ve matematik ile uğraşmış, bizzat aile çevresindeki bilginlerden ast-

---

[20] T.J de Boer, *İslam'da Felsefe Tarihi,* çev. Yaşar Kutluay, Balkanoğlu mat., Ankara, 1960, 27.
[21] Ramazan Şeşen, *Harran Tarihi,* s. IX.
[22] Ramazan Şeşen, *Harran Tarihi,* 71.
[23] 'Umer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemu'l-muellifîn,* I, Muessesetu'r-risâle, Beyrut, 1993, I, 466

ronomi, matematik ve felsefe öğrenmiştir[24]. Ebû İshâk, bu ilimlerin yanı sıra edebiyatın kitâbet, şiir ve belâgat dallarında temayüz etmiştir[25].

Halife el-Mutî'nin *Divânu'l-inşâ' ve'l-mezâlim ve'l-me'âvin* başkanı olmuş; Büveyhîlerin 334/945 yılında Bağdat'ı ele geçirmesinden sonra Büveyhî Muizuddevle'nin *Divânu'l-inşâ'*sında kâtiplik yapmıştır. Mu'îzuddevle'nin ölümünden sonra, oğlu 'Izzuddevle Bahtiyar'ın divanında çalışmıştır. Bahtiyar'ın kardeşi 'Adududdevle aleyhinde mektuplar yazdığından, 'Adududdevle göreve gelince 367/997 yılında Ebu İshâk'ı hapsettirmiş ve mallarına el koydurmuştur. 'Adududdevle'nin ölümünden sonra yerine geçen oğlu, Ebû İshâk'ı serbest bırakmış; İslam'ı seçmesi halinde de vezir yapacağını söylemişse de müslümanlığı kabul etmemişti. [26].

Kaynaklarda 'Adududdevle'nin ona kızması ile ilgili şu rivayet de geniş olarak yer almaktadır. e*t-Tâcî fi Ahbâri Benî Büveyh* adlı eserini yazarken yanına gelen bir adamın "ne yapıyorsun" demesi üzerine, *"boş ve yalan şeylerle uğraşıyorum"* cevabını, adam 'Adududdevle'ye bildirir. 'Adududdevle de bu duruma kızar ve onu kovar[27].

Eserlerinden bazısı: *er-Resâ'il, Dîvân, Münşe'ât, et-Tâcî fî ahbâri'd-devleti'd-Deylemiyye'dir*[28].

Kendisine şöhret yolunu açan er-Resâ'il adlı eseri, halife, emir ve vezirler adına yazdığı resmi mektuplar olup, günümüze kadar gelmiştir. Onun bu risaleleri pek çok edebiyat kaynaklarında yerini almıştır. Bu mektuplar o dönemin edebi özelliklerini yansıtması açısından önemlidir. Mektuplarında

---

[24] İbnu'l-Esîr, *el-Kâmîl fi't-târîh,* 1531, www.alwarag.net/index2x4ttmi. Erişim tarihi: 15.1.2006.

[25] İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist,* 167; 'Umer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifîn,* I, 80; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân,* I, neş. İhsân 'Abbâs, Dâru sâdır, Beyrut, 52.

[26] Hayruddîn ez-Ziriklî, *el-A'lâm,* Dâru'l-'ilm, Beyrut, 1979, 78; Şevkî Dayf, *Târîhu'l-edebi'l-'arabî-'Asru'l-'duvel ve'l-imârât,* Dâru'l-ma'ârif, Kahire, 1996, 400; Ahmet Suphi Furat, *Arap Edebiyatı tarihi,* I, Edebiyat Fakültesi yay., 1996, İstanbul, 284.

[27] ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmü'n-nubelâ,* neş. Muhammed b. 'Abâdî, Mektebetu's-safâ, Kahire, 2003, X, 748.

[28] 'Umer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemu'l-mu'ellifîn,* I, 80.

Farsçanın tesiri olmakla birlikte diğer kâtiplere göre dili daha sade ve açıktır[29].

Abbâsîlerin hilafet merkezi Bağdat'ta ve Irak'ta gelişen inşâ ve kitâbet sanat türleri, Abbâsîlerin zayıflamasıyla ortaya çıkan Samanoğulları, Büveyhîler, Ziyâriler gibi küçük devletlerin hâkimiyeti altındaki bölgelerde gelişimini sürdürmüştür[30]. Edebi hayatını Samanoğulları idaresindeki bölgelerde geçiren İbnu'l-'Amîd (366/976)[31], Büveyhîlerin himayesinde isim yapan es-Sâhib b. 'Abbâd (385/995)ve Ebû İshâk es-Sâbiî ile kitâbet önemli bir merhaleye ulaşmıştır[32]. Hem edip hem de kâtip olan bu üç edebiyatçının yazışmalarında ortak özellikler bulunmaktadır. İbnu'l-'Amîd, seci, cinâs, tıbâk, iktibâs, tazmîn sanatını bolca kullanmıştır[33]. İbnu'l-'Abbâd, seci, cinâs ve söz ve lafız sanatlarına ağırlık vermiştir. Ebû İshâk da bedî sanatından seci, cinâs, mukâbele'ye ağırlık vermiştir[34]. Ebû İshâk, süslü, secili üslûbunu *et-Tâcî fi ahbâri Benî Buveyh* adlı eserinde uygulayarak bu tarzı kendisinden sonraki tarihçilerin kullanmaları yönünde öncülük yapmıştır. Muhammed el-Utbî (427/1036) *el-Yemînî* adlı eserinde Ebû İshâk'ın bu tarzından etkilendiği görülmektedir[35].

Ünlü edip eş-Şerif er-Razî (406/1016) ile Ebû İshâk arasında edebi anlamda dostluk bağı kurulmuş, birbirleriyle yazışmışlar, birbirlerini ziyaret etmişlerdir. Aralarında sevgi, hoşgörü ve diğergamlılık gibi özellikler tesis edilmiştir[36]. Vefat ettiğinde eş-Şerîf er-Razî ona mersiye yazmış; Şerîf er-Razî'ye niye mersiye yazdın diye sorulunca *"Ben onun erdemlerini ortaya koy-*

---

[29] F. Krenkow, Sabiî mad., *M E.B. İslam Ansiklopedisi,* X, 6.

[30] Şevkî Dayf, *Târîhu'l-edebi'l-'arabî-'Asru'l-duvel ve'l-'imârât,* 441-443.

[31] Yûsuf Es'ad Dâgır, *Masâdiru'd-dirâseti'l-edebiyye,* Mektebetu Lubnân, Beyrut, 2000, 107.

[32] Osman Keskiner, *Arap Edebiyatında İnşâ Sanatının Gelişimi,* Basılmamış Doktora Tezi, Samsun, 1996, 234.

[33] Osman Keskiner, *Arap Edebiyatında İnşâ Sanatının Gelişimi,* 235.

[34] Ebû İshâk İbrâhîm b. Hilâl b. Zehrûn es-Sâbiî, *el-Muhtâr min Resâili Ebi İshâk,* neş. Şekîb Arslân, Dâru'n-nehdati'l-hadîse, Beyrut, tsz.

[35] Osman Keskiner, *Arap Edebiyatında İnşâ Sanatının Gelişimi,* 237.

[36] *eş-Şerîf er-Razî ve Ebû İshâk es-Sâbiî Sadâkatun Halledehe't-târîh,* Kays Mugaşgiş es-Sa'dî, www.mandaeanunion.org/History/AR History 028.htm. Erişim tarihi: 15.1.2006.

dum" şeklinde cevap vermiştir[37]. eş-Şerif er-Razî genç, Ebû İshâk ise yaşlı olmalarına rağmen kullandıkları yumuşak dil onları birbirine yakınlaştırmıştır. Ebû İshâk yaşlılığından dolayı eş-Şerif er-Razî'yi ziyaret edemeyişinin üzüntüsünü şu beyitlerinde dile getirmiştir:

أَقْعَدَتْنا زَمانَةٌ و زمان جائر　　　عن قضاءِ حقِّ الشريف

والفَتَى ذو الشبابِ يبسط في التَّقْ　　　صيرِ عَذْرَ الشيخِ العليلِ الضعيف

Felek bizi bağladı, zaman eş-Şerif'e iade-i ziyaret görevimi yapmamı engelledi.

Delikanlı genç (Şerif) hasta, çaresiz ve hasta olan şu ihtiyarının kusuruna bakmasın.

eş-Şerif er-Razî'de Ebû İshâk'ın özür içeren şiirlerine yine uzunca beyitlerle cevap vermiş, aralarında soy ve din farklılığı olmasına rağmen son derece kuvvetli bir bağ olduğunu er-Razî şu beytiyle ifade etmiştir.

الفَضْلُ ناسِبٌ بَيْنَنا إنْ لمْ　　　يَكُنْ شرفي مناسبه ولا ميلادي

Soyumuz ve yaşımız farklı olsa birbirimize erdem ile bağlıyız.

Ebû İshâk'ın şiirleri, şâirliği, edib ve belâgatçılığı ve kâtiplik yönü ve tarihçiliği edebiyat kaynaklarında önemli ölçüde ele alınmıştır.

es-Se'âlibî (429/1038) , *el-İ'câz ve'l-îcâz* adlı eserinde Ebû İshâk es-Sabiî'nin şahane ve hoş şiirlerinden örnekler vererek onu takdir eder[38].

تورد دمعي إذْ جرى و مدامتي　　　فمن مثل ما في الكأس عيني تسكب

فوالله ما أدري أيا عمرو أسلبت　　　جفوني أم من مدمعي كنت أشرب

---

37 ez-Zehebî, *Siyerü a'lâmü'n-nübelâ,* X, neş. Muhammed b. 'Abâdî, Mektebetü's-safâ, Kahire, 2003, 748.

38 es-Se'âlibî, *el-İ'câz ve'l-îcâz, 39,* www.alwarag.net/index2x4ttmi . Erişim tarihi: 15.1.2006.

Gözyaşlarım içkinin kadehten döküldüğü gibi akar.

Amr! Göz kapaklarım mı çalınmış, yoksa göz pınarımdan mı içiyorum bilmiyorum.

es-Se'âlibî, Yetîmetu'd-dehr adlı eserinde ise Ebû İshâk'ın Irak bölgesinin en iyi belâgatçısı olduğunu belirtir. Onun başından geçen şu olayı nakleder: *"Seyfüddevle'nin elçisi benden şiir yazmamı istemişti. Ben başımdam savdım. Günlerce ısrarı üzerine elçiye üç beyit verdim. Saraya varınca Seyfüddevle'nin mührü olan 300 dirhemlik hediye kesesi bana verildi"*. es-Se'âlibî, Ebû İshâk vefat ettiğinde eş-Şerîf er-Razî'nin ona yazdığı mersiyeden beyitler nakleder[39].

er-Râgıb el-Isfehânî (502/1108), *Muhâdaratu'l-'udebâ* adlı eserinde İbn Sukre'nin Ebû İshâk es-Sâbî'nin eşsiz ve benzersiz bir edip olduğunu ifade ettiğini belirtir[40].

İbn Hamdûn (495/1101) ise, *et-Tezkiretu'l-Hamdûniyye* adlı eserinde Ebû İshâk es-Sâbî'ye geniş yer verir. İbn Hamdûn, bir arkadaşının, neden belagat sahibi kâtiplerin şiirde mahir olamadıklarını, seçkin şairlerin de kitabette iyi durumda bulunamadıklarını sorması üzerine, şu cevabı verir:

"Nesir söz, manzum sözden farklılık arz eder. Kitabetin en iyisi, manası açık ve kastedilen şey ilk duyulduğunda anlaşılır. En iyi şiir ise gayesi hemen anlaşılmayıp, uzun uğraşlardan sonra anlaşılabilen bir durumdur. Bu nedenle farklı iki metodla (şiir-nesir) aynı konuda aynı başarıyı göstermek mümkün değildir[41].

el-İbşîhî (850/1446) ise, *"el-Mustatraf fî kulli fennin mustazraf"* adlı ese-

---

39 es-Se'âlibî, *el-İ'câz ve'l-îcâz,* 39, www.alwarag.net/index2x4ttmi . Erişim tarihi: 15.1.2006.

40 er-Râgıb el-Isfehânî, *Muhâdarâtu'l-udebâ,* 135 www.alwarag.net/index2x4ttmi. Erişim tarihi: 15.1.2006.

41 İbn Hamdûn, *et-Tezkiretu'l-Hamdûniyye,* 776. www.alwarag.net/index2x4ttmi. Erişim tarihi: 15.1.2006.

rinde Ebû İshâk'ın insanların konuşması esnasında ilginç gelen bazı kelimeleri şiirde kullanma özelliğinden bahseder[42].

Ebû İshâk'ın edebiyat tenkitçiliği yönü de bulunmaktadır. Kendisine arz edilen yazıları eleştiriye tabi tutmuş ve görüşlerini belirtmiştir. Ebu'l-Hayyân et-Tevhîdî (400/1010) onun bu yönü ile ilgili olarak şu olayı nakleder. Ebu'l-'Aynâ, ona okuduğu bir parçayı, dikkatlice dinledikten sonra beğendiğini ve hemen irticâli şiir söylediğini belirtir. Yine İbn 'Abbâd hakkında *"o çok çalışır ama her zaman karşılığını alamaz, çok erdemlidir ancak pek konuşmaz"*, diyerek[43] mütevaziliğini ortaya koymuştur.

el-Kalkaşendî (821/1418) de, kâtiplik ve kâtipte aranan özellikleri ele aldığı *Subhu'l-a'şâ fî sınâ'ati'l-inşâ* adlı eserinde pek çok konuda Ebû İshâk es-Sâbî'nin o konudaki görüşlerini ve uygulamalarını çoğu zaman ilk, bazen ikinci ve üçüncü örnek olarak nakleder. el-Kalkaşendî'ye göre Ebû İshâk es-Sâbiî kâtipliğinin yanı sıra inşâ ve kitâbet sanatında usuller ve görüşler ortaya koymuş bir edip ve belâgatçıdır. Ebû İshâk'ın er-Resâ'il adlı eserini ele almadan önce el-Kalkaşendî'nin hangi konularda ve özelliklerde ondan nakiller yaptığına bakalım.

el-Kalkaşendî, Ebû İshâk'ı takdir eder ve beğenir. Halife et-Tâî, halife el-Mutî ve Büveyhilerin emiri 'İzzuddevle b. Buveyh'in sarayında Dîvanü'r-resâil'de kâtip olarak görev yaptığını belirtir[44]. Ona göre, meşhur belâgatçılar Halife Harun er-Reşîd'in veziri Yahya b. Hâlid, Me'mun'un kâtibi 'Amr b. Mes'ade, İbnu'l-Mukaffa', Sehl b. Hârûn, İbnu'l-'Amîd, es-Sâhib 'Abbâd ve Ebû İshâk es-Sâbî'dir. Ebû İshâk'ı bu meşhur belâgat sahibi kişiler arasında yer vermesi onun şöhretini göstermektedir[45]. el-Kalkaşendî, kâtiplerin

---

42 el-İbşîhî, *el-Mustatraf fî kulli fennin mustazraf*, www.alwarag.net/index2x4ttmi. Erişim tarihi: 15.1.2006.

43 Ebu'l-Hayyân *et-Tevhîdî, el-İmtâ' ve'l-mu'ânese,* 116, www.alwarag.net/index2x4ttmi. Erişim tarihi: 15.1.2006.

44 el-Kalkaşendî, *Subhu'l-a'şâ f î sinâ'ati'l-inşâ',* I, neş. Huseyn Şemsuddîn, Dâru'l-fikr, Beyrut, 1987, 70.

45 el-Kalkaşendî, *Subhu'l-a'şâ*, I, 127.

yazdıkları risâlelerde Kur'ân, hadis ve şiirlerden istişhâd yapmanın (örnek verme) yapmanın önemli olduğunu belirtirken; Ebû İshâk'ın bunu yaptığını belirtir ve ondan nakiller yapar[46]. el-Kalkaşendî, kâtibin ifadelerinde insiyatif kullanmasının da üstün bir meziyet olduğunu belirtir ve bunu her kâtibin yapamayacağını ifade ederek Ebû İshâk'ı insiyatif yapabilen bir edip ve kâtip olarak değerlendirir[47].

el-Kalkaşendî, kâtibin sözü güzelleştirmek için belâgat sanatlarını içeren sözler yazması gerektiğini, anlamın tekrarı cümleye güzellik katacaksa aynı kelimelerin yerine farklı kelimelerin kullanılması gerektiğini ifade eder ve bu konuda Ebû İshâk'tan örnekler verir ve bu örneklerdeki aynı anlama gelen farklı biçimdeki kelimeleri açıklar[48]. el-Kalkaşendî, kitâbette teknik özelliklere de yer verir ve pek çok özellikte Ebû İshâk'ı örnek göstererek ondan nakiller yapar. el-Kalkaşendî'nin Ebû İshâk'ı referans vererek belirttiği bazı teknik özellikleri şu şekilde özetlemek mümkündür: Yazıya başlarken "min fulânin ilâ fulânın" ifadesini kullanma[49], "kitâbuke, kitâbî[50], kitâbunâ[51] ve vasale kitabuke[52]" formlarını kullanma, dua ile başlama, dua ile bitirme[53], ene zamiri ile başlama[54], yazışmayı sürdürme temennisi[55], zaruret dışında rahatsız etmek istememe talebi[56], lakap ve künye kullanma[57], "emmâ ba'd" ifadesini kullanma[58].

Ebû İshâk'ın er-Resâ'il adlı eserini neşreden Şekîb Arslan bu risalelerin Büveyh tarihi ile ilgili bilgileri içerdiğini ve kendisinden sonraki belâgatçı ve

---

[46] el-Kalkaşendî, *Subhu'l-a'şâ*, I, 249.
[47]el-Kalkaşendî, *Subhu'l-a'şâ,* I, 310.
[48]el-Kalkaşendî, *Subhu'l-a'şâ,* II, 252.
[49] el-Kalkaşendî, *Subhu'l-a'şâ*, VI, 382.
[50] el-Kalkaşendî, *Subhu'l-a'şâ,* VII, 86.
[51] el-Kalkaşendî, *Subhu'l-a'şâ*, VII, 561.
[52] el-Kalkaşendî, *Subhu'l-a'şâ,* VII, 112.
[53] el-Kalkaşendî, *Subhu'l-a'şâ,* VIII, 140.
[54] el-Kalkaşendî, *Subhu'l-a'şâ,* VIII, 142
[55] el-Kalkaşendî, *Subhu'l-a'şâ,* VIII, 147.
[56] el-Kalkaşendî, *Subhu'l-a'şâ,* VIII, 147.
[57] el-Kalkaşendî, *Subhu'l-a'şâ,* VIII, 242.
[58] el-Kalkaşendî, *Subhu'l-a'şâ,* XIII, 69.

kâtiplere referans eseri bıraktığını belirtir. Şairlerin bu risâleri methettiğini, ününün her yere yayıldığını belirterek uzunca beyitler naklederek; bu uzun beyitlerde Ebû İshâk'a duyulan hayranlığın dile getirildiğini ifade eder[59].

Ebû İshâk'ın edebiyata en önemli katkısı kâtiplerin uyması gereken usûl ve kuralları tatbikî olarak göstermiş ve kendisinden sonraki kâtiplere referans eseri bırakmıştır. el-Kalkaşendî adı geçen eserinin her yerinde Ebû İshâk'tan söz etmesi kitâbet teori ve pratiği açısından etkisini açıkça göstermektedir. Kitâbet usulleri ile ilgili özelliklerini el-Kalkaşandi'den uzunca naklettiğimiz için burada dil ve belâgat yönüne katkılarından söz edeceğiz.

er-Resâ'il, hem dil ve belâgat özelliklerinin şahane bir şekilde uygulandığı edebî bir eser hem de o dönemin dil özelliklerini yansıtan ve o dönemden günümüze edebî-belâgi bir metin olarak intikâl eden referans kitabıdır.

Eserde o dönemde başlayan mantık ve felsefe tesirini görmek mümkündür. Ancak Arap dilinde daha sonraki asırlarda görülen cümlelerdeki karmaşık, kapalılık, teşbîh, kinâye ve mecâz sanatları ile örülü özellikler pek görülmez. Eserde mantıkî bir silsile olup, edîbin edebî zevki eserine yansımıştır. Müellif cümlelerini özenle, düşünerek seçmiş; aynı anlama gelen bir çok kelimeyi yan yana getirerek lafızları süslemiş ve anlamın daha iyi anlaşılmasını sağlamıştır[60]. Eş ve zıt anlamlı kelimelerle birlikte cinâs sanatını da başarılı bir şekilde kullanmıştır. Nesrin güzelliği kadar şiirin güzelliği ve süslemesi de görülür. Bu açıdan cümleler çarpıcı ve etkileyicidir. Aşağıdaki örnekler bu özellikleri açıkça yansıtmaktadır[61].

واخْتَصَّ منها الناس بالألباب والإفهامِ و فَضَّلَهُمْ على الجمادات والأنعام ولأعدَّ لمُحْسِنِهِمْ جنَّةً و ثَوابا و لمسيئهم نارا و عقابا

Allah, mahlukat içerisinde insanları akıl ve anlayışla farklı kıldı. İnsanları cansız

[59] Şekîb Arslan, Ebû İshâk'ın, *el-Muhtâr min Resâili Ebi İshâk* adlı eserinin naşiri, s. 4.
[60] Bkz. Ebû İshâk, *el-Muhtâr min Resâili Ebi İshâk*.
[61] Ebû İshâk, *el-Muhtâr min Resâili Ebi İshâk,* 20.

varlıklara ve hayvanlara göre çok üstün yaptı. İyi insanlara yaptıkları iyilik nedeniyle cennet, kötülerine ise yaptıklarının karşılığı olarak cehennem hazırladı.

لا تُدْرِكه الأَعْيُنُ بألحاظها ولاتُحِدُّها الألسُنُ بألفاظها ولا تَخْلُقُهُ العُصُورُ بِمرورِها ولا تهرمه بكرورها

Gözler bakmakla Allahı göremez, diller sözle onu tarif edemez, asırların geçmesiyle eskimez ve yaşlanmaz.

Ebû İshâk'ın Kur'ân ve hadis bilgisinin yanı sıra diğer ilim ve kültürleri çok iyi bilen birisi olduğu açıkça görülür. Kullandığı cümleler uzun ancak karmaşık olmayıp, etkileyici ve itnâb sanatı (ayrıntılı anlatım) ile daha anlaşılır hale gelmektedir. Aşağıdaki örnek bu özellikleri yansıtması açısından önemlidir.

وجدتُه أحسنَ و أجْمَلَ و أوفَرَ وأجْزلَ لأنّنا ملكنا الأمورَ و دَبّرْنا الجمهورَ و قدّرْنا على أن نَنْفَع و نَضُرَّ و نسُرَّ و نَنْقُصَ و نزيدَ

Onu, en güzel, en şahane, en bol en verimli buldum. Biz işleri idare ediyor, halkı yönetiyoruz. Bu nedenle bazen fayda verir bazen zarar verebiliriz, bazen sevindiririz. Kimi zaman az veririz kimi zaman da artırırız.

Risâlelerinde meânî ve bedî ilmînin sanat ve kuralları en ince ve nadide bir biçimde kullanılmış, özellikle bedî sanatının süsleme ve lafız güzellikleri sanatları özenle tatbik edilmiştir. Seci, cinâs ve tıbâk sanatları en çok kullanılan sanatlar arasındadır. Mecâz ve kinaye sanatlarına fazla rağbet etmemesi ise o dönemde katiplerin söz güzelliğine önem vermesi gibi nedenlerle açıklamak mümkündür.

Ebû İshâk süslü ve bedî sanatlarıyla bezenmiş tasnî'ye önem vermekle birlikte döneminin tasnî ustaları İbnu'l-'Amîd ve es-Sahib b. 'Abbâd kadar aşırı gitmemiştir. Lafızları seçimi çok güzel, cümleleri süslü ve secili olup; secileri kısadır. Ayrıca olayların anlatımında tasvir yöntemini kullanır. Bu üç edip şiir ile nesir arasındaki perdeyi aralayarak nesir-şiir karışımı bir tür

oluşturmuşlardır[62]. Ebû İshâk edebiyat ve belâgat teorisyeni olmamakla birlikte edebî melekesi çok güçlü olan ediptir. Hem o dönemde ünü yayılmış hem de günümüze kadar edebî gücünün etkisi sürmüştür. Özellikle nesir sanatında ve kitabetteki üstün başarısı bu alandaki araştırmacılara rehberlik etmektedir. Ebû İshâk, torunu Hilâl b. Muhassin'i kendisi gibi yetiştirmiş ve Hilal dedesi gibi aynı özelliklere sahip bir edip ve kâtip olmuştur[63].

EBU'L-HUSEYN HİLÂL B. MUHASSİN B. İBRÂHÎM es-SABİÎ el-HARRÂNÎ (448/1056)

Ebu'l-Huseyn Hilâl b. Muhassin b. İbrâhîm es-Sabiî, 359/970 yılında Bağdatta doğmuş, edebiyat ve tarih ilminde temayüz etmişti. Küçük yaşta Ebû 'Ali el-Fârisî (377/987), er-Rummânî (387/997) gibi dilcilerden dil ve edebiyat dersi almış; Sabiî dinine mensup iken ilerleyen yaşında Müslüman olmuştu. Esrleri: *Gureru'l-belâga, Ahbâru Bağdâd, Kitâbu't-târîh, Tuhfetu'l-umerâ, Kitâbu rusûmi dâri'l-hilâfe, Kitâbu'r-risâle, Kitâbu'l-kuttâb* [64].

Hilâl, Büveyhi veziri Ebû Gâlib Fahru'l-melik (406/ 1015)'e bağlı olarak Divânu'l-inşâ başkanlığı görevini yapmıştır[65]. Hayatını Büveyhiler devletinde geçirmiş, Abbâsî toplumunu, kültürünü yakından tanımıştır. Bunların kendisinde derin izleri olmuştur. Büveyhîler 'Adududdevle döneminde en güçlü zamanlarını yaşamışlardır. 'Azududdevle ilmi teşvik etmiş ancak vefatından sonra oğulları arasındaki iktidar kavgası nedeniyle devlet zayıflamıştır. Hilâl, hayatının önemli kısmını Büveyhîler'in zayıflamaya başladığı dönemde geçirmiş, devletin fakirlik içinde olmasından üzüntü duymuş ve hayata bakışı karamsar olmuştur. *Gureru'l-belâga* adlı eserinde dönemindeki

---

62 Şevkî Dayf, *el-Fennu ve mezâhibihû, Dâru'l-ma'ârif*, Kahire, 1960, 219-221.

63 Muhammed ed-Dîbâcî, Ebu'l-Hasen Hilâl b. Muhassin, Kitâbu gureri'l-belâga, Menşûrâtu Câmiati'l-hasen es-sânî, 1988, adlı eserin nâşirinin Mukaddimesi, 5.

64 Omer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemu'l-muellifîn,* IV, 164; Hayruddîn ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, VIII, 92; Sabâh Malullâh, *el-'Umerâ fî târîhi'l-vuzerâ*-Ebu'l-Hasen Hilâl b. el-Muhassin es-Sâbiî, www.mandaeanunion.org/Library/AR Library 023.org. Erişim tarihi: 15.1.2006.

65 Muhammed ed-Dîbâcî, *Kitâbu Gureri'l-belâga*'nın nâşiri, 16.

olayları tasvir eden bilgiler bulmak mümkündür[66]. Gureru'l-belâga, İslam kültüründe fikri gelişme sürecinde yazılan eserleri yansıtan en önemli eserlerden biridir[67].

Hilâl, Gureru'l-belâga adlı eseri divân'da kâtiplik yaparken emir, vezir v. s adına yazdığı risalelerden oluşmaktadır. Kendisi bu eseri telif edişinde amacını inşâ ve kitabet konusunda kâtiplere başvuru kaynağı olacağını belirtir[68]. Eserde, dil ve belâgat özellikleri şahane bir şekilde uygulandığı görülür. Eser, hem o dönemin dil özelliklerini yansıtmakta hem de o dönemden günümüze güzel edebî-belâgi bir metin olarak karşımızda durmaktadır.

Ebû İshâk es-Sâbiî'nin risâlelerinde olduğu gibi Hilâl'in bu eserinde dil yönünden mantık ve felsefe tesirini görmek mümkündür. Arap dilinde daha sonraki asırlarda görülen karmaşık ifâdeler bulunmaz. Eserde mantıki bir silsile vardır. Müellif cümlelerini özenle, düşünerek seçmiş, aynı anlama gelen birçok kelimeyi yan yana getirerek lafızları süslemekte ve anlamın daha iyi anlaşılmasını sağlamıştır[69].

Eserin dili, süslü olmakla birlikte karmaşık değildir. Anlaşılmasında zorluk çekilen beyan sanatları yerine daha ziyade lafız ve anlamı süsleyen bedî sanatları kullanılır. Müellif, özellikle seci, cinâs, tıbâk, mukâbele sanatlarını kullanarak eserini adeta şiir gibi süslü, etkili ve çarpıcı hale getirmiştir. Konunun daha iyi anlaşılması için sıfat, temyiz, müştâk isimler (sıfat fiillerden) den yararlanır ki bu iki unsuru kullanma o dönemin ediplerinde yaygın olduğu görülür. Tıbâk sanatını da yaygın olarak kullanır. Aşağıdaki örnek bu özellikleri yansıtması açısından önemlidir.

جعل الناس ضروبا بين رشيدٍ و غويٍّ وسعيد وشقي و أريب و غَبِي

---

66 Muhammed ed-Dîbâcî, *Kitâbu Gureri'l-belâga*'nın nâşiri, 5.

67 Sabâh Malullâh, *el-Umerâ fî Târîhi'l-vuzerâ-Ebu'l-Hasen Hilâl b. el-Muhassin es-Sâbiî,* www.mandaeanunion.org/Library/AR Library 023.org. Erişim tarihi: 15.1.2006.

68Hilâl b. Muhassin, *Kitâbu Gureri'l-belâga*, 46.

69Bkz. Hilâl b. Muhassin, *Kitâbu Gureri'l-belâga.*

"Allah insanları dürüst ve sahtekar, doğru ve yanlış yolda, akıllı ve aptal olarak değişik biçimlerde yaratmıştır".

Hilâl, bir konunun daha iyi anlaşılması ve cümleye güzellik katması amacıyla eş anlamlı kelimelere sıkça yer verir. Aşağıdaki kısa alıntıda bunu hemen görmek mümkündür.

رأفةً منه و تحنُّنا و حُنُوّا و تَرَفُّقا.. . *Acıması, şefkati, müşfikliği, merhameti…*

Hilâl, ele aldığı konularla ilgili sık sık âyetlerden, hadislerden iktibâs yapmaktadır[70].

ادعُوا الله مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّين *O halde samimi olarak Allah'a ibadet edin*. (Mümin-14)

Hilâl'in, üslûbunda mübalağa da sık sık görülmektedir. Mecâz ve teşbih sanatlarını fazla kullanmaz[71].

Gureru'l-belâga adlı eser, hem kitabet teori ve pratiği açısından hem de belâgatın güzel bir şekilde uygulandığı referans metini olarak edebiyat tarihine mal olmuştur. Hilâl b. Muhassin, dedesi Ebû İshâk kadar edebî yönü iyi olan bir edip ve kâtiptir. Ancak zaman zaman dedesinin gölgesinde kaldığı, kaynaklarda kendisine dedesi kadar yer verilmediği görülür. Ebû İshâk'ın torunu Hilâl es-Sabiî olarak değil de kendi başına ortaya çıksaydı, edebiyat kaynaklarında en az dedesi kadar yer alırdı. Bu eser her zaman belâgat metinleri olarak okutulabilecek nadide metinlerden oluşmaktadır.

HARRANLI BİLGİNLERİN ARAP DİLİ VE EDEBİYATINA KATKILARI

Sâbit b. Kurra başta olmak Harranlı bilginlerin Yunan biliminden ve diğer bilimlerden felsefe, mantık, tıp, astronomi vs. gibi alanlardan Arapçaya yaptıkları tercümeler ile bu bilim dallarında yazdıkları eserler Arap diline

---

[70] Hilâl b. Muhassin, *Kitâbu Gureri'l-belâga,* 50/279.
[71] Hilâl b. Muhassin, *Kitâbu Gureri'l-belâga*, 367.

bir çok açıdan katkı sağladığı görülür. Felsefe birikimi, Yunan düşüncesinin İslâm düşüncesi üzerine ağırlığını hissettiren en önemli alanlardan biridir[72]. Felsefe ve felsefi düşünce, Arap dili ve edebiyatında, sistematize etme, maddeler arasında irtibat kurup sebep-sonuç ilişkisi ortaya koyma, soyut düşünce gibi açılardan tesirini göstermiştir. İslam dünyasında araç ilmî olarak görülen mantık ise, dille alakalı yönü olması nedeniyle[73] Arap dili ve edebiyatını felsefeden daha fazla etkilemiş, özellikle mantık yöntemleri Arap Edebiyatı'nda uygulamaya konulmuştur. Aristo'nun Kategoriler, Hermenutik, Kıyas, Burhan, Cedel, Hikmet, Retorik ve Poetika[74] bölümlerinden oluşan *Organon* külliyatı değişik aralıklarla Arapçaya tercüme edilmesiyle[75] birlikte biçimsel ve içerik yönünden Arapçaya tesiri olduğu görülür. Arap dili ve edebiyatında daha önce olmayan biçimsel değişiklikler olmuştur. Bu biçimsel değişiklikler, kavram oluşturma, bunların tarifi, konu, konuların bölümleri, belli bir sıra gibi özelliklerdir. Mantık ilmî sayesinde dil ve edebiyatta konular zaman süreci içerisinde sistematik hale gelmiştir. Mesela, Basra dil ekolünün dil kurallarını oluştururken; mantık esaslardan yararlanmaları bu etkinin sonucu olduğu görülür[76]. Basralı dil alimleri felsefe ve mantık eserlerinden biçimsel ve sistematik yönden yararlandıkları bir vakıadır. Bu ilimlerden yararlanma bu eserleri okuyup inceleyen ilk dilcilerde peyder pey etkisini göstermiş, gramer konularında mantık ilminin kıyas metodu yaygın olarak kullanılmaya başlanmıştır. İçerik yönünden etki ise şekil yönüne göre oldukça az olmuştur.

Ahmed Emîn, felsefe ve mantık ilimlerinin arapçaya tesiri hakkında şu görüşlere yer verir: "Yunan kültürü İslamî ilimlerin tedvîni aşamasında ilimlere şekil ve içerik açısından etkisini göstermiştir. Şekil yönünden en büyük etkiyi mantık ilmî yapmış dil ve edebiyatta olduğu gibi bütün ilimleri şekil

---

[72] Mehmet Bayraktar, "İslam Düşüncesi:Etkilenmesi ve Etkisi", İslâmiyât, VII, sayı II, Nisan-Haziran 2004, 29.

[73] Necati Öner, *Klasik Mantık,* Ankara Ü. İlâhiyat F. Yay., Ankara, 1972.

[74] İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist,* 307; Necip Taylan, *Mantık,* İstanbul, 1985, 40.

[75] Mehmet Bayraktar, "İslam Düşüncesi: Etkilenmesi ve Etkisi", 29.

[76] Boer, *İslamda Felsefe Tarihi,* 26.

yönüyle etkilemiştir. Dilde, kıyâs, burhân, cedel, safsata, hitâbet ve şiir konularına önem verilmiştir. Sîbeveyhi (180/796)'nin *el-Kitâb* adlı eserinde mantıktan yararlandığı görülür. Kelimeyi isim, fiil ve harf şeklinde üçe ayırarak; bunları kısım kısım açıklamıştır[77].

Şevki Dayf'ın da bu konudaki uzun görüşünü özetlersek: Basra'da nahvin ortaya çıkışında Yunan, Hint ve Süryânî gramerinin etkisi olduğunu söylemek mümkün olmakla birlikte ilmî bir ispatı yapılamamıştır. Ayrıca Arapça grameri amil esasına dayanmaktadır ki diğer dillerde böyle bir durum söz konusu değildir. Basralı gramerciler yabancı gramerlerden, felsefe ve mantıktan içerikten daha ziyade, şekilsel olarak yararlanmışlardır. el-Halîl b. Ahmed (175/791), yabancı ilimlere önem vermiş, matematik üzerinde kafa yormuştu. İbn Mukaffaʻ (142/759) ile arkadaşlık yapmış onun tercüme ettiği mantık eserlerini incelemiş ve Yunan musikisi hakkındaki bilgileri elde etmiş, akla önem vermiştir. Halil'in talebesi Sibevehy el-Kitâb adlı eserinde tarife önem vermez ve sade bir dille anlatır. Mantık ve felsefenin şekil yönünden tesiri el-Ahfeş (215/830), el-Muberred (285/898) ile devam eder. İbnu's-Serrâc (316/928) ve es-Sîrâfî (368/978) ile mantık ilmînin etkisi artar[78].

Felsefe ve mantık ilimleri gramerin yanı sıra edebiyat, şiir, kitâbet ve belâgat alanında da tesirler yapmıştır. Biçimsel yönden edebiyat teorileri ve tarifleri, konuların taksimi gibi hususlara ağırlık verilmiştir. Helenistik kültürden Poetika ve Rethorik dışında dil ile ilgili pek eser çevrilmediğinden; içerik olarak etki fazla görülmez. Poetika ve Rethorik'in ilk çevirilerindeki hatalar ve bu eserlerdeki içeriğe müslümanların yabancı olmaları nedeniyle tam olarak anlaşılamamıştı. Sadece Rethorik adlı eserin üçüncü bölümünde

---

[77] Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, I, 291.
[78] Şevkî Dayf, *el-Medârisu'n-nahviyye*, Dâru'l-maʻârif, Kahire, 1968, 20-145.

yer alan "ibare"/uslûb konularına yabancı olunmadığından dolayı, bu bölümden önemli ölçüde yararlanılmıştır[79].

Felsefe ve mantık ilimlerinin Arap dili ve edebiyatında biçimsel etkisi son derece önemli olmuş, içerek etkisi ise genel konulara göre kısmî olmuştur. Ancak bu etkilenme olumlu anlamda sonuç vermiş ve dil ve edebiyat ile ilgili teori, kavram ve usuller ayrıntılarına kadar ele alınmış; sistematik olarak dil ve edebiyat teorileri konulmuştur.

TERCÜME VE TELİF ESERLERİN KELİME, KAVRAM VE ÜSLÛBA ETKİSİ

Harranlı ve diğer tercüme aktivitelerinde bulunan bilginlerin yaptıkları tercüme faaliyetleri ile Arap dilinde olmayan ülke, bitki, hayvan, alet, yiyecek, giyecek gibi yabancı kelimeler arapçaya girmiştir. Bürcüd, zeberced, zümrüt, yakut, balgam, kûlanç, burkûk, batrîk gibi kelimeler yunanca'dan arapçaya geçmiştir[80]. Çoğu zaman yabancı kelimeler alınıp yerine arapça bir kelime türetilmiş; zaman zaman da kelime aynen alınıp, dile kolay gelecek şekilde bazı harf değişiklikleri yapılmak suretiyle kullanılmıştır[81]. Pisagor, Sokrat, Eflatun ve Aristo gibi filozofların hikmetli sözleri, *el-Beyân* ve *'Uyûnu'l-ahbâr* gibi ansiklopedik edebî eserlerde yerini almıştır[82].

Kelimelerin ifade ettiği anlamların alanı genişlemiş; aslî anlamlar terminolojik anlamlar kazanmıştır. Mesela gramer ile ilgili kurallar konulurken; daha önce isim olarak bilinmeyen fâil, mefûl, muzâf gibi pek çok kavram türetilmiştir. Aynı durum şiir, nesir, arûz gibi edebiyatın diğer alanlarında görülmüştür. Emevîler döneminde arapça bir lügat yazılsaydı, Arap dili ve

---

[79] Tâhâ Huseyn, el-Beyânu'l-'arabî, Kudâme b. Ca'fer'in Nakdu'n-nesr Adlı Eserinin Mukaddimesi, Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, Beyrut, tsz., 7; 'Abbâs Erhîle, *el-Eseru'l-Aristiyyu fi'n-nakdi ve'l-belâgati'l-'Arabiyyeyni*, Menşûrâtu kulliyeti'l-âdâb ve'l-'ulûm, Rabad, 1990, 247.

[80] Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm,* I, 296.

[81] Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, I, 309.

[82] Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, I, 296.

edebiyatı ve diğer bilim dallarındaki teknik kavramlar yer almayacaktı. Bu kavramlar daha sonraki lügatlerde yer almaya başlamıştır[83]. Sarf, nahiv, edebiyat, dil eserlerindeki temel kavramlarda yabancı kavramlara nadiren rastlanmakla birlikte bu kavramlar ve bunların izah edilişinde mantık ilminin verileri ve metotları uygulanmıştır[84].

Arapça daha önceleri bilimsel bir dil ve soyut kavramları ifadede kullanmadığından yeteri kadar gelişmemiş ve terminolojisi yetersizdi. Yine diğer bir dilden arapçaya tercüme hususunda arapça yetersiz kalıyordu[85]. Tercüme teknikleri geliştirildi ve güzel üslup oluşturuldu. Literal çevirilerden anlam çevirilerine doğru büyük bir değişim yaşandı[86]. Edebiyat, yaşanılan çevrinin ifade biçimi olduğuna göre, yoğun bir ilmî faaliyetin olduğu bu dönemde arapça bütün yönleriyle değişime uğramıştır[87]. Çok geçmeden Arapça geçiş dönemini başarılı bir şekilde atlatmış, din, edebiyat, bilim ve felsefe dili olarak genişlemiştir[88]. Tüm bu gelişmelerde Harranlıların direkt veya dolaylı katkılarını görmek mümkündür. Sonuç olarak; Saray kâtibi olan Ebû İshâk ve torunu Hilâl b. Muhassin kitâbet ve inşâ sanatlarının teorik temellerinin oluşturulmasında ve bunların uygulanmasında başat rolü oynayan edebiyatçılardır. Etkileri o dönemden itibaren sonraki dönemlere de yansımıştır. Sâbit b. Kurra ve diğer Harranlı bilginlerin tercümeleri ve te'lif eserleri, arapçanın bilim ve felsefe dili olarak gelişmesi ile dilin, tanım, sınıflandırma, kıyas gibi felsefe ve mantık kurallarını uygulamalarında önemli katkıları olmuştur.

---

83 Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, I, 308; Hasan Zeyyât, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî,* Matba'atu'r-risâle, Kahire, 1939, 210.

84 Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm,* I, 309.

85 M.G.S Hodgson, *İslâm'ın Serüveni (Nazarî Düşünce)*, çev. Senai Demirci, I, İz yay., İstanbul, 1993, 382.

86 Şevkî Dayf, *Târîhu'l-edebi'l-'arabî-'Asru'l-'duvel ve'l-imârât,* 400.

87 'Abdulhakîm el-Belsa', *Edebu'l-Mu'tezile,* Dâru nahzati Misr, Kahite, tsz, 42.

88 Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm,* I, 309.

EL-CÂHİZ'DEN 'ABDULKÂHİR DÖNEMİNE KADAR ARAP BELAĞATI[*1]

Tâhâ Huseyn

el-Câhiz, h. III. (m. IX) asra yakın bir dönemde şuûbîlerle[2] mücadele ederken; biraz alaycı birazda cüretkarlıkla, Yunanlıların "hatip" denilebilecek kişiler ortaya çıkaramadıklarını söylüyordu. Bazen de toleranslı davranarak Yunanlıların felsefede öncü olduklarını belirtiyor ancak Aristo hakkında "el-Beyân ve't-tebyîn" adlı eserinde *"O, sözün iyisini kötüsünden ayırmada, anlamını ifade etmede ve özelliklerini belirtmede iyi olmakla birlikte, ifadesi kıt ve belâgat yönüyle zayıftır"* görüşüne yer veriyordu. el-Câhiz, daha sonra *"Calinus'un çok güzel konuştuğunu ancak Yunanlılar'ın, onun hitâbet ve belâgat yönünden bahsetmediklerini belirtir"*[3].

---

[*] Bu makale aşağıdaki dergide yayımlanmıştır: Tâhâ Huseyn, el-Câhiz'den 'Abdulkâhir Dönemine Kadar Arap Belâgatı, Çev: M.Akif Özdoğan, KSU İlahiyat Fakültesi Dergisi, Yıl:4, Sayı:8, Temmuz-Aralık 2006. (ss. 131-157).

[1]Tâhâ Huseyn'in Fransızca kaleme aldığı bu makaleyi, 'Abdulhamîd el-'İbâdî Arapçaya tercüme etmiştir. Makale, Kudâme b. Câ'fer'e izâfe edilen Nakdu'n-Nesr adlı eserde giriş olarak yer almaktadır. Bkz. *Nakdu'n-Nesr*, Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, Beyrut, 1982.

[2] Şuûbilik ekolü, Arapların Emeviler döneminden itibaren fetihlerle bir arada yaşadıkları milletlere karşı, kendi milletlerinin üstün olduğunu iddia edip, Arap olmayanlara ikinci sınıf muamelesi yapması sonucu, bu milletlerin hem kendilerini savunmak hem de Araplarla mücadele etmek amacıyla başlattıkları hareketin adıdır. Bu ekolün tepkisi sert olunca, el-Câhiz de Şuûbî hareketine tepki olarak Arapların yanında yer alıp, bu ekolle mücadele etmiş, Arap dilinin üstünlüğünü savunmuştur. Hatta bu amaçla "el-Beyân ve't-Tebyîn" adlı meşhur eserini yazmıştır. Geniş bilgi için Bkz. Mustafa Kılıçlı, *Arap Edebiyatında Şuûbiyye*, İşâret yay., İstanbul, 1986. (Çevirmenin notu.)

[3] *el-Beyân ve't-Tebyîn*, III, 12.

el-Câhiz, eserinin başka bir yerinde *bedî'* kavramının o dönemde belâgat yerine kullanıldığını, ve bunun Araplara mahsus olduğunu, başka milletlerin belâgat bilmediklerini belirtir[4]. Ona göre, İranlılarda belâgat, masnû *(uzun bir çaba sonucu ortaya çıkan)* ve mütekellif *(Güzel sanatların özenle kullanılmasıyla birlikte bunun için fazla zorlanılması, hoşa gidilmeyen yerlerin çıkarılması ve sözü gereğinden fazla uzatılıp, karmaşık ifadeler kullanılmasıdır[5])* olup; hatip, uzun bir çaba ve zihni çalışma ile belâgat icrâ edebilir. Arap belâgatı ise suyun pınardan akması gibi doğal ve kendiliğinden gerçekleşmektedir. İranlılara izâfe edilen risalelerin yazarlarına âidiyet konusunda kesinlik yoktur. Ancak bazı risâleler yazıp eskilere izâfe etmeleri zor olmayan kitâbet (güzel yazı) ile meşhûr mevâlî (Arap olmayan)'lerden İbnu'l-Mukaffa', 'Abdulhamîd, Ebû 'Ubeydullâh ve diğer bilginlere dikkat edilmesi gerekir[6]. el-Câhiz, Hintliler hakkında ise bir bilgine veya meşhûr birine izâfe edemeyecekleri sözleri ve ciltlerce kitapları bulunduğunu ve bunların tevarüs (nesilden nesile) yoluyla çağlar boyu aktarılmış kitaplar olduğunu belirtir[7].

Bu büyük belâgatçının sözlerinden onun yabancı edebiyatları bilmediği sonucunu çıkartmak mümkün müdür? Onu tanımasak, ayrılık ve yabancı görme sevdası özelliğini ve bazen çelişkilere neden olan yabancılara karşı Arap tarafgirliği hususunda ateşli taassubunu bilmesek cevabımız evet olacak. Ama o, unutarak veya unutmuş gibi gözükerek eserinin birinci cildinde yabancı belâgatlarla ilgili şu sözlere yer vermektedir: İranlıya belâgat nedir? diye sorulunca, *" Fasl'ı(cümleyi diğer cümleye bağlamama) vasl'dan (cümleyi diğer cümleye bağlama) ayırt etmekdir"; Yunanlıya belâgat nedir? diye sorulunca, " Kısımların doğru olması ve sözün iyi seçilmesi";* Rum'a belâgat nedir? diye sorulunca, *"Yerine göre kısa ve özlü yerine göre uzun ve detaylı söz söylemektir";* Hintli'ye belâgat denir? diye sorulunca, *"Delaleti(anlamı kasdetmesi) açık, durum ve*

---

[4] *el-Beyân ve't-Tebyîn,* III, 212.

[5] Bkz. İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve'ş-Şu'arâ'*, I, neş. Muhammed Şâkir, Dâru'l-Hadîs, Kahire, 2003, 82; Faruk Toprak, Klasik Şiir Eleştirmenlerine Göre: Matbû ve Mütekellif Şâirler, Ekev Akademik Dergisi, , Cilt:2, Sayı:1, Ankara, Kasım-1999, (69-82), 82. (Çevirmenin notu.)

[6] el-Câhiz, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, III, 13.

[7] el-Câhiz, *el-Beyân ve't-Tebyîn,* III, 12.

fırsatı iyi değerlendiren ve işaret ettiği şey iyi olan sözlerdir" şeklinde cevap vermiştir"[8].

Yine el-Câhiz'in anlattığına göre, "Mu'ammer Ebu'l-Eş'as, Yahyâ b. Hâlid el-Bermekî'nin Hindistan'dan getirttiği Hekim Behle'ye *Hintlilere göre belâgat nedir? diye sorunca, "Bizde tercümesini iyi yapamayacağım yazılı nüshalar var. Bu sanat üzerine çalışmadım. Bunlar, İnce anlamlı sözler ve zor ifadeler olduğundan dolayı tercümesinde kendime güvenemiyorum"* şeklinde cevap vermiştir. Mu'ammer bu konuda *" Bu nüshaların çevirilerini gördüm …" demiştir.* el-Câhiz bu tercümelerin tamamını veya bir kısmını eserine alır, ancak bunları pek takdir etmez[9].

el-Câhiz, bu görüşlerini, yabancı edebiyat ve belâgatla ilgili rivâyet edilen bilgileri duyup dinledikten sonra nakletmiştir. Tercih edilen görüşe göre el-Câhiz, açık olmayıp, kapalı görüşler ortaya koymuş, kurallar yerine yönlendirmeler yapmış; kitaplara değil risalelere başvurmuştur. Gerçek şu ki, el-Câhiz, Aristo'nun *"el-Hatâbe"/Rethorik* adlı eserini görüp incelememiştir. İlk muallim Aristo'dan –ki bunu çok az yapar- sadece *"insan, konuşan canlıdır"* sözünü nakletmiştir.

Bununla birlikte Arapların, el-Câhiz'i belâgatın kurucusu olarak kabul etmeleri hatalı değildir. Ancak bu onun beyân (belâgat) ilminin temelini atma yönündeki özel gayretinden dolayı değildir. Nitekim onun güçlü karakteri *el-Beyân ve't-tebyîn* eserinde neredeyse kaybolmaktadır. Onun yaptığı iş, H. II. asır ile III. asrın başlarında Arapların belâgata bakışlarını güzel bir şekilde ortaya koyan bir takım metinler sunmuş ve belâgat tarihi ile ilgili bilgiler vermese de belâgatın doğuşu ile ilgili özlü bilgiler vermiştir. *el-Beyân* adlı eseri genişliğine ve düzenli olmayışına rağmen, eserden üç sonuç çıkarabiliriz:

---

[8] el-Câhiz, *el-Beyân ve't-Tebyîn,* I, 49.
[9] el-Câhiz, *el-Beyân ve't-Tebyîn,* I, 51-52.

1. Araplar, İslâm öncesi (câhiliye) döneminin sonlarından itibaren söz sanatını ilk defa eleştiriye tabi tutmuşlar, edebî zevklerine göre eleştiri yapmışlardır. Eleştirilerini edebî zevklerine göre yaptıklarından değerlendirmeleri genellikle doğrudur. Bu çalışmaların neticesinde şiirde meydana gelebilecek sanat kusurlarını tespit etmişler ve hatip ve şâirlere yararlı olacak tavsiye ve kurallar belirlemişlerdir. Örneğin şâirleri, kâfiyede yapabilecekleri kusurlar konusunda uyarmışlardır. Şâirlerin yaptıkları aşırılıklarda ve kusurlarda nasıl sorgulanacaklarını, hatiplerin yerine göre kısa veya uzun konuşmalar yapmaları, konuşmalarına hamd ve senâ (Allaha şükredip, övme) ile başlayıp Kur'ân'dan ayetlerle süslemeleri gerektiği hususunda kurallar ortaya koymuşlardır. *el-Beyan ve't-tebyîn* adlı eser, şiir ve nesir alıntıları ile doludur. Bunların hepsi de Arapların eleştirideki üsluplarını yansıtan bu özlü şekil çerçevesinde oluşmuştur. Tüm bu bilgiler, câhiliye asrının sonu ile h. I. asra tekâbül eder.

2. Araplar, h. II. Asırdan itibaren söz sanatına çok önem vermişlerdir. Bunun iki sebebi vardır. Birincisi, bu dönemde Irak bölgesinin en büyük şehirlerinden Kûfe ve Basra'da siyasi gruplar arasında meydana gelen çekişmelerin teorik inanç tartışmalarına dönüşmesi. İkincisi ise, bu dönemde ortaya çıkan güçlü fikrî hareketlerdir. Kûfe ve Basra câmileri o dönemde, sadece müslümanların ibadet edip, haklarındaki hüküm ve kararların verildiği mekan olmakla kalmamış aynı zamanda bilginlerin, dil, gramer, hadis ve fıkıh öğretimi yaptıkları okul konumundaydı. Sözlü anlatıcılar (ahbâriyyûn) siyer, fetih ve siyasî kargaşa olaylarını anlatmışlardır. Aynı zamanda bu mekanlar, siyasî ve dinî grup liderlerinin tartışma ve münâzara yaptıkları zemin haline gelmiştir.

Değişik dinlere mensup müslüman, yahûdi, hıristiyan ve mecûsiler; işi olmayan ancak ihtiraslı, dilleri fasih olan Araplar, kültürlü, dinamik fakat halinden memnun olmayan şuûbîler (Arap olmayan) bu mekanlarda tartışmalar yapmışlardı. Bu insanların önünde tartışma yapmak isteyen kimsenin; üslûbunun ve ifadelerinin açık, delillerinin net, zekalarının kıvrak ve anlat-

ma kabiliyetlerinin iyi olması gerekiyordu. Bu nedenle ister söz yönünden, isterse sözün durum ve anlamı yönünden olsun hatipte bulunması ve bulunmaması gereken özellikler hususunda önemli tartışmalar yapılmıştır.

el-Câhiz'în, *el-Beyan* adlı eseri, bu konuşmaların dinlenilmesi esnasında kaydedilen bilgilerle doludur. Rivayet edildiğine göre, el-Cumahî, oldukça anlamlı bir konuşma yapmış ancak düşmüş dişleri arasından ıslık gibi ses gelmişti[10]. Zeyd b. 'Alî b. Huseyn ise çok güzel bir konuşma ile ona cevap vermişti. el-Câhiz, sesinin güzel çıkması ve dişlerinin arasından ıslık gibi ses gelmemesi nedeniyle Zeyd'in konuşmasını takdir etmişti. Rivayete göre, Vâsıl b. 'Atâ aşırı peltek olduğundan *"ra"* harfini kullanmamaya çalışıyordu. Bu konuda sürekli ve kesintisiz bir gayret gösterdi. . Sonunda ra harfinin geçmediği kelimeler kullanmayı başardı[11]. Yine rivayete göre, Ebû Şemir, tartışmaya başladığında bazen başını, ellerini ve omuzlarını hareket ettirmez, gözlerini çevirmez, adeta sözü kayadan çıkıyor gibiydi[12]. Başka bir rivayete göre o, sözlerinde kekeler, boğazını temizler, sakalını sıvazlardı. Sözlerinin bitiminde beni dinleyin, bana kulak verin, anlayın! derdi[13] Böylece *el-Beyân ve't-Tebyîn* adlı eserde dağınık durumda bulduğumuz anlam, lafız ve hatibin durumu ile ilgili birtakım kuralları bilginler aşama aşama ortaya koymuşlardır.

3. Bu dönemde divân görevlileri ve halife katiplerinin oluşturduğu yeni fikrî bir zümre ortaya çıkmıştı. Bunların çoğunluğu yabancı milletlere mensup olup, İranlı, Cezîreli, Süryânî ve Kıptî idi. Bunlar hem kendi dillerini hem de arapçayı çok iyi biliyordu, ancak arapçanın telaffuzunu iyi yapamıyorlardı. Bu ekol mensupları, halifenin yanında, devletin idarî mekanizmalarında ve katiplik kurumlarında görev aldılar. Bunlar arapçada daha önce-

---

[10] el-Câhiz, *el-Beyân ve't-Tebyîn,* I, 34.
[11] el-Câhiz, *el-Beyân ve't-Tebyîn,* I, 8.
[12] el-Câhiz, *el-Beyân ve't-Tebyîn,* I, 51.
[13] el-Câhiz, *el-Beyân ve't-Tebyîn,* I, 26, 62, 63.

leri görülmeyen farklı bir üslûp geliştirdiler. Kâtipler, yazıdaki tarzlarını[14] birlikte çalıştıkları memurlara da öğrettiler. Böylece kitâbet, üzerinde yarışılan bir mesleğe dönüşmüştür. Bunlarla ilgili bilgiler kayıt altına alınmıştır. Kitâbet türü yöntemleri, yazıya yeni başlayan elemanlara öğretildi. el-Câhiz kâtipler ekolünü *"Katiplerin belâgat yöntemlerine benzeyen başka bir grup görmedim. Onlar sözlerinde, zor, garîb (az kulanılan) , kaba ve bayağı lafızlar kullanmamışlardır"*[15], sözleriyle takdir etmiştir.

el-Câhiz'in bu eserinde h. II. asırda kelamcı, siyasetçi ve kâtiplerin Arap belâgatını oluşturmadaki gayretlerinin birleştirildiği görülür. O halde bu belâgatın, Arap belâgatı olduğunu iddia etmek abartılı olur. Çünkü tartışmasız çoğunluğu yabancı asıllı olan kâtip ve kelamcıların belâgatın oluşumunda önemli katkıları olmuştur. Yine Yunan belâgatı ile Latin dili arasında daha önce nasıl bir uyum ve kaynaşma olduysa, aynen bunun gibi bu belâgat da yabancı kökenli olup onunla Arap dili arasında bir uyum ve kaynaşma meydana geldiğini söylemek de doğru değildir. Zira Arapların kuşkusuz çok büyük katkısı olmuştur. Kur'ân'ın diliyle bu asırda kültür düzeyi yüksek yabancı dilleri karşılaştırırsan, buradan Arap diliyle diğer yabancı belâgatlardan herhangi biri arasındaki mutlak bir eşdeğerliğin imkansızlığı açısından bunlar arasındaki farkın büyüklüğü ortaya çıkacaktır.

H. III. asrın ortalarına kadar tam olarak oluşmuş Arap belâgatından söz etmek mümkün değildir. Bu zamana kadar yapılan şey, bu belâgatın oluşturulmasına yönelik yapılan faydalı ve samimi çalışmalar, bu ilimle ilgili bir takım kuralların konulması ve bunların medreselerdeki öğrencilere okutulmasından ibarettir[16]. Bu dönemde Arap belâgatında üç farklı etnik köken

---

[14] Bu dönemde kâtipler, edebiyatın bütün dallarında söz sahibi olup, narin ve hoş bir üslup geliştirmişlerdir. Tahâ Huseyn'în aşağı sayfada belirteceği gibi, el-Câhiz, edebiyatta aradığı özellikleri kâtiplerde bulduğunu belirtir. Katiplerin bilmesi gereken onlarca eser kaleme alınmıştır. Bunlar arasında el-Kalkaşendî'nin Subhu'l-A'şâ'sı çok meşhurdur. (Çevirmenin notu.)

[15] el-Câhiz, *el-Beyân ve't-Tebyîn,* I, 76.

[16] el-Câhiz, *el-Beyân ve't-Tebyîn,* I, 75.

görmek mümkündür. Birincisi belâgatta açıkca etkisi görülen Arap kökeni[17], diğeri söz ve şekilde güzel ve şık üslûba önem veren Fars kökeni[18], üçüncüsü ise özellikle hassasiyet açısından anlam ile anlam-lafız ilişkisine önem veren Yunan kökenidir[19]. Yani Aristo'nun, hatip ile dinleyiciler arasında uygunluğun sağlanması prensibi açısından lafız ve anlam ilişkisine önem veren Yunan kökeni.

el-Câhiz'in yaşadığı devirde belâgatın özelliklerini dört madde halinde toparlamak mümkündür.

1. Harflerin ağızdan doğru çıkması ve dil veya dişlerin sebep olduğu kusurlar ve bazen de ağız yapısından kaynaklanan kusurların ele alınması,

2. Dilin sağlam ve doğruluğu, lafızların birbirleriyle ilişkisi ve duyulduğunda rahatsızlık verici ifadelerden kaynaklanan kusurların tespiti,

3. Cümledeki sözler, lafız-anlam ilişkisi ve açıklığı, icâz (kısa ifadeler) ve itnâb (uzun ifadeler), hatip ile dinleyiciler arasındaki uygunluk ile konuşma ve konu uygunluğunun ele alınması,

4. Hatîbin durumu ve yönlendirmeleri.

H. III. asrın ortalarında Arap belâgatının alanı oldukça sınırlı olduğundan, eleştirmen ve belâgatçılara çalışacakları geniş bir alan hâlâ vardı. Bu dönemde Belâgatın gelişim süreci nahv (gramer) ilmine oranla geri kalmıştır. Ancak gelinen nokta her halükarda önemlidir.

Bu döneme kadar Arap Edebiyatı sosyal şartlara uyum sağlamıştır. Bu dönemde sistematik belâgatın oluşumu oldukça yavaş ilerleme kaydetmiştir. Şiir ve nesir ise daha hızlı gelişme göstermiştir. Şiirle nesrin gelişimi ve ilk ortaya çıkışları arasında önemli farklılıklar vardır. Bilim ve edebiyatla uğraşan Şuûbîlerin şiir ve nesre önemli katkıları olmuştur. Tartışmasız He-

---

[17] el-Câhiz, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, , I, 20, 21.
[18] el-Câhiz, *el-Beyân ve't-Tebyîn,* I, 54, 58, 63, 64.
[19] el-Câhiz, *el-Beyân ve't-Tebyîn,* I, 75.

lenistik kültür[20], fesâhat ustası mutezilî kelamcıları vasıtasıyla dolaylı olarak Arap Edebiyatı'na tesir etmiştir. Yunan felsefesinden geniş şekilde yararlanan Mutezile aynı zamanda belâgatın gerçek kurucularıdır. Mutezilenin bu dönemde Yunan belâgatına vakıf olduklarını söyleyemeyiz, ancak felsefî düşünce tarzları, değişik yönlerden Yunanlılara benzer bir tarzda söz sanatı hakkında düşünmelerini sağlamıştır. el-Câhiz'in şiir ve nesir ekolü ile İbn Sellâm[21] gibi dil ekolüne mensup saf Arap ekolünü karşılaştırdığında bu iddiamızın doğruluğu ispatlanacaktır. Bölgesel bedevî şartları tam olarak muhafaza eden saf Arap düşüncesi ile güçlü Yunan etkisindeki edebiyat arasındaki farkı görmek mümkün olacaktır.

Helenistik kültürün, Arap Edebiyatı'nı en üst noktada etkilemesi yabancı asıllı şâir ve kâtipler vasıtasıyla olmuştur. Bunlar önemli derecede Yunan kültüründen etkilenmişler ve yeteneklerine göre bu kültürden yararlanmışlardır. Yunan kültüründen yararlanma ya direkt Yunanca eserlerden elde edilmiş ya da dolaylı olarak değişik Yunanca eserlerin Arapçaya tercümelerinden yararlanılmıştır. Bu konuda şâir Ebû Temmâm'ı örnek verebiliriz. Şam'ın bir köyünden olan[22], Tedus adında Hıristiyan olup şarap satan bir babanın oğludur. Müslüman olunca babasının adını Ûsa olarak değiştirmiş ve Tayy kabilesine mensup olmuştu. Ebû Temmâm'ın şiirlerine bakıldığında, Arap şiirinde alışık olunmayan bir tarza sahip olduğu görülecektir. Bu farklılık, teşbîh ve mecâz gibi sanatları aşırı biçimde kullanmasından dolayı değil, bizzat şiir ile ilgili düşünceleri, yeni anlamlar ortaya koyuşu, kasidelerindeki konu bütünlüğü, zorlama tabiat tasvirleri ve felsefî anlamlara önem vermesinden kaynaklanmakta ve bu yönü onu önceki ve dönemdeki şâirler-

---

[20] Aristo (ö.384-322)'nun öğrencisi Yunan hükümdarı İskender (m.ö. 356-323) Orta Doğu, Mısır, İran ve Pencap'a kadar uzanan Orta Asya seferlerine çıkarken; hocasını ve bilim adamlarını da yanında götürerek, Yunan bilim ve kültürünü bu bölgelere taşımıştı. Aristo'dan sonra klasik Yunan düşüncesiyle bu ülkelerin düşüncelerinin etkileşimleri sonucunda ortak bilim dili yunanca olan ve M.Ö. 146 yılında Roma imparatorluğunun hakimiyetine geçinceye kadar devam eden Helenistik kültür dönemi başlamıştı. (Çevirmenin notu.)

[21] İbn Sellâm, *Tabakâtu'ş-Şu'arâ.*

[22] bkz. İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân.*

den farklı konuma getirmektedir. Ebû Temmâm'ın şiirlerinin orijinalliği hususunda çalışmışlar, şiirlerinde iyi ve kusurlu yönlerini ortaya koymak için pek çok tartışmalar yapmışlardır. Şiirlerinde Yunan tesirini açıkça görmek mümkündür.

Yunan tesirinin Emevî ve Abbâsî divanlarında yüksek makamlarda çalışan kâtiplerde de aynı şekilde görüldüğünü söylemek mümkündür. Fars kökenli İbnu'l-Mukaffâ"yı yakından tanımakla birlikte, 'Abdulhamîd b. Yahyâ hakkında fazla bilgiye sahip değiliz. Onun günümüze ulaşan bir kaç eseri hakkında bilgimiz var. Bu az sayıdaki eserlerinde Helenistik kültürün etkisi lafız ve anlam yönüyle görüldüğünü itiraf etmeliyiz. Abdulhamîd b. Yahyâ, Yunanlıların anladığı şekilde fasl *(cümleyi diğer cümleye bağlamama)* konusunu anlayan ender kişilerden biridir. Cümle sitilinde Yunan etkisinde kalmıştır. Bazı gramerciler ona kızmışlarsa da sıfatı cümlede anlamın gerektirdiği yere koymuştur[23]. Me'mûn dönemi kâtiplerinden Kıptî asıllı Ahmed b. Yusuf da Abdulhamîd'e benzer özelliklere sahiptir.

Kuşkusuz Arap Edebiyatı'nda, Helenistik kültürü dolaylı olarak da etkisini göstermiştir. Yunan felsefesini Araplar arasında yayılmasını sağlayanlar daha dikkatli olup, bunu teorik konu çerçevesinden bizzat edebî alana taşıyabilseler ve bu konuda ellerinden geleni yapsalardı; yine Süryânî mütercimler özellikle Aristo'nun *el-Hatâbe*[24] ve eş-Şi'r adlı eserlerini Arapçaya çevirmemiş olsalardı, Helenistik kültürün etkisi daha fazla olabilirdi. Bu sözde

---

[23] Emevilerin son halifesi Mervân b. Muhammed adına yazdığı Savaş düzeni ile ilgili kitaba bakınız.

* Süryani mütercimler konuya vakıf olmadıklarından dolayı yaptıkları tercümelerde pek çok hatalar yapmışlar ve bu da konuların yanlış anlaşılmasına neden olmuştur. (Çevirmenin notu.)

[24] Arapçada h-t-b fiilinin masdarı "el-hatâbe" şeklinde kullanılmaktadır. Türkçede yaygın olarak kullanılan hitabet kelimesi yerine eser adı olduğundan dolayı aslına uygun olarak el-hatâbe'yi tercih ettik. Türkçede zaman zaman Aristo'nın Hitabe'si şeklinde kullanım da mevcuttur. Geniş bilgi için bkz: Bkz.Mahmut Kaya, Hitâbet mad. XVIII, D.İ.A, 156. Hitâbetin Arapça aslı hatabe için bkz. İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab,* h-t-b mad. Ve diğer lügatler. (Çevirmenin notu.)

çelişki görülebilir. Fakat gerçek şu ki, Yunan düşüncesi nakledilirken/alınırken kâtip ve şâirlerin kendi kriterlerinin olduğu açıkça iddia etmek mümkündür. Bunlar her şeyi olduğu gibi kabul etmemiş İlk Muallim Aristo'nun mantık ilmine karşı sert, tutucu bir karşı koyuş sergilemişlerdir. Şair el-Buhturî mantıkçılara hitaben söylediği aşağıdaki beyitlerde onlara karşı çıkmaktadır:

"Bizi mantığın içine hapsettiniz, şiirin yalanı doğrusundan hayırlıdır.

İmri'u'l-Kays mantığın çeşitlerine ve gerekçelerine meyl etmemiştir,

Şiirde bir işaret yeterlidir, uzun uzun söylenen söze gerek yoktur".

"Edebu'l-Katib"'in yazarı İbn Kuteybe de eserinin önsözünde mantıkçıları ve mantık önermelerini alaycı ve sert bir dille eleştirmiştir.

Belâgat, h. III. asrın ortalarında başlangıç döneminde olduğundan ve bir takım problemlerle yüz yüze geldiğinden, karşılaştığı sosyal şartlardan etkilenmiş, böylece Arap düşüncesi ile Fars ve Yunan düşüncesi arasında bir etkileşim ve uyum ortaya çıkmıştır. Bu dönemde iki tür belâgattan söz etmek mümkündür. Birincisi, Arap geleneğine bağlı ve Yunan felsefesine tedbirli yaklaşan ekol, diğeri ise Yunan felsefesi ve Aristo merkezli bir belâgat ekolüdür. Bu ekol gelenekçi edebiyatçıların sert ve acımasız eleştirilerine maruz kalmıştır.

Etkilenmelere karşı üzerine titrediğimiz belâgatın Helenistik kültürün etkisinden uzak olduğu sanmamız açık bir yanılgıdır. Bu dönemde Aristo'nun *el*-Hatâbe adlı eserinin çevirisi belâgat konusunda ilk eser olması yönüyle önemlidir. *el-Hatâbe*'nin arapçaya çevirisini İshâk Huneyn yapmıştı. Bu çeviri muhtemelen el-Câhiz'in vefatından sonra h. III. asrın ikinci yarısından sonra yapılmıştır. Çünkü İshâk b. Huneyn h. 297 yılında vefat etmiştir. Bu tarihte (bir gece halifelik yapan) bahtsız şâir İbnu'l-Mu'tezz *"el-Bedî"* adlı eserini telif etmiştir.

İbnu'l-Mu'tezz'in *"el-Bedî'"* adlı eserini inceleyemedim, ancak ondan nakil yapanlar, sanıldığından fazla onun eserine atıfta bulunmuşlardır. İb-

nu'l-Mu'tezz bedî sanatlarını eski ve çağdaş sözlerden verdiği örneklerle açıklamış ve birbirleriyle karşılaştırmıştır. Onun bu eserini inceleyenler bedî sanatlarını on sekiz olarak tespit ettiklerini belirtmişlerdir. Çağdaşı Kudâme b. Ca'fer'in *eserini (Nakdu'ş-şi'r)* ve ondan sonra gelenlerin eserlerini inceleyenler Yunan etkisini Aristo'nun *el-Hatâbe* kitabının üçüncü bölümünde; daha net ifadeyle üçüncü bölümün ilk kısmında göreceklerdir. Aristo bu bölümde ibâre (cümle bilgisi) konusunu inceler.

Bu müellifler, teşbîh, mecâz, mukâbele, lafzın özellikleri, ve fasl (*(cümleyi diğer cümleye bağlamama)*) gibi konularda *el-Hatâbe* adlı esere yakın bir şekilde görüşlerini ortaya koymuşlardır. Aristo'nun verdiği örnekleri anlamamanın dışında bazı nedenlerle kullanmaktan kaçınmışlardır. Ancak bir yerde Aristo'nun verdiği şu örneği nakletmişlerdir. Aristo, mecâzın teşbihe dayalı bir sanat olduğunu belirttikten sonra şöyle söyler: *Homeros, Ahil (Ahilles)'den bahsederken "Aslan gibi öne atıldı" sözünde teşbîh, "Bu aslan öne atıldı" sözünde ise mecâz vardır" demiştir.* Bu örnekte adam ve aslan cesurdur. Ahil mecaz yoluyla aslan olarak nitelendirilmiştir[25]. Hangi belâgat kitabını ele alırsan al, bu örneği bulursun, değişen sadece Ahil yerine belâgat ve gramer kitaplarında Zeyd ismidir.

Belâgat bilginleri, Aristo'nun el-Hatâbe adlı eserini kabullenmek istemeseler de onu incelemeyi ve itina göstermeyi sürdürmüşlerdir. Yunan şiir ve edebiyatı hakkında bilgileri olmadığından hitâbet çeşitleri ve ilgili konularla Aristo'nun Yunan edebiyatından naklettiği seçme örnekleri tam anlayamamışlardır. Bununla birlikte kendilerinin bildikleri ve kendi şiirlerinde karşılıklarını buldukları konuları anlamışlardır. el-Hatâbe'nin değişik yerlerinde genel düşünceleri ve kendi şâir ve kâtiplerine yararlı olacak faydalı bilgileri bulmuşlardır. Acaba kendi düşünce ve edebiyatlarına yararlı olacak bilgileri anlaşılması zor bu eserden almamış olabilirler mi?. Bana göre bunlardan yararlanmışlar hatta şaşırtacak biçimde yapmışlardır. Gerçek şu ki, h. III ve

[25] el-Hatâbe, Birinci ve İkinci bölüm.

IV asırda belâgat kadar yabancı ilimlerden yararlanıp kendi bünyesine adapte edilen başka bir ilim yoktur. Böylece belâgat ilmi öz, içerik ve örnekler açısından Araplara ait bir ilim haline gelmiş olup, bu ilimle başka milletlere ait belâgat arasındaki orijinallik ve fark ortaya çıkmaktadır. Bu özelliklerden dolayı bazı Arap ilim adamları belâgatın oluşumunda yabancılara herhangi bir borcun olmadığını açıkca ve içtenlikle dile getirmişlerdir. H. VII asırda yaşamış İbnu'l-Esîr, *el-Meselu's-Sâ'ir* adlı eserinde bu konuda şöyle söyler[26]: *"Hitabetteki anlamların kuralları belirlenip sınırlandırılmıştır. Bu konuda ilk sözü söyleyen Yunan bilginleridir. Ancak bu kurallar genel(külli) olup özel (cüzi) değildir. . . …Kuşkusuz bu ilim sahipleri (belagatçılar) bu özelliklerden yararlanmaz ve bunlara ihtiyaçları da yoktur. Çöldeki deve güden bedevi bu tür ifadeleri anlamaz ve aklına böyle bir şey gelmez. Bununla birlikte şiir ve nesri kendiliğinden, doğal (tabiî) olarak söyler. Çölde yaşayan bedevinin doğal ve fıtri kabiliyeti vardır denilirse, zaten şiir ve hitabet de doğal ve fıtrî kabiliyete göre icrâ edilir. Bunlardan sonra şehirlere yerleşip, çöl görmeyen şâirlerin durumunu sorarsan ve şehre yerleşenler Yunan bilginlerinin naklettiği ve bu bilginlerden öğrenenlerin anlattıkları bilgileri öğrenmişlerdir dersen, sana şu cevabı veririm: Böyle bir şey olmamıştır. Ebû Nuvâs, Muslim b. Velîd, Ebû Temmâm, el-Buhturî, Ebû't-Tayyib el-Mutenebbî ve diğer şâirlerle, yine Abdulhamîd, İbnu'l-'Amîd, es-Sâbiî ve diğer kâtipler Yunan bilgisinden etkilenmemişlerdir"*[27].

Geleneksel belâgatın gücü, Yunan düşüncesinin etkilerine fazla direnemedi. Aslında direnmesi kolay da değildi. Tabir yerinde ise Mutezile kelamcıları belâgatı kurmuş ve geliştirmiş, çok azı hariç bütün konuları ele almışlardır. Ancak bu belagat, edebiyattan çok felsefeye daha yakındı. Bu kelamcılar, Arap Edebiyatı çalışması yapmamış ve edebiyatın temellerine inme-

[26] el-Meselu's-Sâ'ir, Bûlâk baskısı, s. 186.

[27] İbn Esîr'in adı geçen yazar ve şâirlerin Yunan felsefe ve düşüncesinden etkilenmedikleri şeklindeki bu görüşüne katılmak mümkün değildir. Bu müellifler, Yunan ve Helenistik düşünceden yararlanmışlar, etkilenmişler ve kendi kültürleri ile reaksiyona tabi tutarak orijinal ürünler ortaya koymuşlardır. İlk dört asırda felsefe ile zevk alıp verme ve estetik duygular arasında denge sağlanırken; daha sonraki asırlarda edebiyat alanında felsefe, mantık ve usul bilgileri baskın hale gelmiş, böylece zevk ve estetik gölgelenmiştir. (Çevirmenin notu)

mişlerdir[28]. Mutezile bilginleri belâgatta, edebiyattan daha ziyade felsefe ile uğraştıklarından bu çalışmaları edebiyattan çok felsefeye yakın hale gelmiştir. ‘Abdulkâhir el-Curcânî h. V. asırda Arap belâgatının gözde eserlerinden kabul edilen *"Esrâru'l-Belâga"* adlı eserini yazdığında Aristo'yu çok iyi açıklayan ve yorumlayan felsefeci konumundaydı. Onun bu eserinde h. VI. asra Arap belâgatını taşıyan takrîrî (soru-cevaplı) yöntemin kökenleri görmekteyiz. ‘Abdulkâhir'in bu eserine dönmek kaydıyla, ikinci belâgat türü olan Yunan belâgatı etkisindeki belâgatın nasıl gelişme gösterdiğini görmek amacıyla h. III. asrın ikinci yarısına dönelim.

Bu konuya başlamadan önce kelâm ve belâgat bilgini de olan Arap felsefecileri Aristo'nun *"el-Hatâbe"* adlı eserinin çoğu yerini tam olarak anlayamadıklarını söylemeliyiz. Zira bu bilginlerin felsefe dışında Helenistik kültürü hakkında bilgileri yoktu. Yunanlıların yönetim biçimi ya demokrasi ya da aristokrasi idi. Öte yandan yargı sistemleri de Arapların yargı sistemine göre çok farklıydı. Her ne kadar halife, vali ve devlet başkanlarının meclislerinde yapılan resmi konuşmalar ile ilgili bilgileri olsa da, onlar hilafetten başka yönetim şekli ve tek çeşit yargı biçiminden başkasını bilmiyordu. Filozof ve edipler el-Hatâbe'nin üçüncü kısmındaki cümle bilgisi *"el-‘İbâre"* bölümündeki bilgilere yabancı olmadıklarından bunu iyi bir şekilde anlayabilmişlerdir. İlk bilginler sonrakilere göre Aristo'nun ahlak ve duygular hakkında verdiği bilgileri herhangi edebî değer yönüne itibar etmeksizin daha iyi anlamışlardır. Daha sonra felsefeciler Kitâbu'l-Hatâbe'yi (Rethoric) IV. asırda Yûnus b. Mettâ'nın tercüme *ettiği Kitâbu'ş-Şi'r'i* (Poetika) uygulama alanına koyma çabasını göstermemişlerdir. Az ileride göreceğimiz gibi felsefeciler, bu eserleri tam olarak anlayamamışlar, Aristo'dan sadece el-Hitâbe'nin ibâre bölümünü anlayınca, şiirle hitâbet arasındaki farkı ayırt edememiş, şiir ile nesir arasındaki ayrımı vezin ve kafiye olarak görmüşlerdir. Bu alanla "*arûz*" ilmi ortaya çıksa da nesir ve şiir cümlede aynı konuma

---

[28] Mutezile kelamcıları muhataplarını ikna etmek için belâgatı araç olarak ele almışlar ve belâgatın ana kaynağı olan edebiyat çalışmaları ile ilgilenmemişlerdir. (Çevirmenin notu).

sahip olmuştur. Bu nedenle bir türde söyledikleri şeyleri ve uyguladıkları belâgat sanatlarını, diğer tür için de söylemişlerdir. Şiir ile nesir arasında fark varsa da gerçekte bu edebiyatçının uygulama biçimiyle ilgilidir.

Felsefe kurallarının Arap Edebiyatı'nda uygulanışı Kudâme b. Ca'fer'in *Nakdu'ş-Şi'r* adlı eseri ile olmuştur. Kudâme, önceleri Hıristiyan iken h. III. asrın sonlarında müslüman olmuştu. Bağdat divânındaki iyi konumunun bunda etkisi olabilir. Felsefe ve özellikle mantık eğitimi almış, edebiyat, devlet idaresi gibi değişik konularda çok sayıda eser yazmıştır. Kendisinden sonra gelen bilginler *"Nakdu'ş-Şi'r* (İstanbul Köprülü kütüphanesinde bulunan nüshadan h. 1302 yılında basılmıştır) adlı eserinden övgüyle bahsetmişlerdir. Eseri ilk bölümünden itibaren okurken daha önceleri karşılaşmadığımız yeni bir tarzda ele aldığı fark edilir. Kudâme, şiirin tarifini ve bu tarifin tahlilini, mantıkî yöntemlere göre şöyle yapmaktadır: *"Şiir, bir anlama işaret eden, vezinli ve kafiyeli sözdür". Kavl (söz)* ifadesi, şiirde cinsin yerini tutan cümlenin temelini gösterir. *Mevzûnun (vezinli)* ifadesi vezinli olanı vezinli olmayandan ayırır. Zira söz ya vezinlidir ya da vezinsizdir. Mukaffâ *(kafiyeli)* ifadesi, kafiyeli olanı, kafiyeli olmayan şiirden ayırır. "*Manaya işaret eder*" ifadesi ise, kafiyeli ve vezinli bir şiirde anlamlı olanı olmayandan ayırt eder. Kudâme bundan sonra şöyle devam eder: *"Bu belli olduktan sonra… … bu özelliklere ait şiirde iyi-kötü yönlerin belli olmayacağını, bu yönlerin incelenmesi gerektiğini; şiir sanat olduğuna göre icra edilen her sanatta çok iyi, çok kötü ve orta özellikler bulunur*[29]*".*

Kudâme'nin bu ifadeleri sahip olduğu felsefî düşüncenin zirvesini gösterse de Aristo'nun *Kitâbu'ş-Şi'r*'indeki şiir anlayışını çok az ifade eder. Zira Aristo, bu eserinde tek başına manzum sözlere şiir diyenlere karşı çıkar[30] ve vezinle kafiyenin şiir için yeterli olmadığını belirtir.

Kudâme'nin *Nakdu'ş-Şi'r* adlı eserini okumayı sürdürdüğümüzde, *Kitâbu'ş-Şi'r*'in özü konumundaki muhâkât (*taklit/mimesis)* teorisine yer ver-

---

[29] *Nakdu'ş-Şi'r,* 3.

[30] *Kitâbu'ş-Şi'r, Birinci bölüm.*

mediği görülür. Bunun da iki nedeni olabilir; Kudâme, *ya Kitâbu'ş-Şi'r*'i Arapçaya henüz çevrilmediğinden inceleyememişti, ya da Yunanca veya anlaşılması zor Süryanice çevirilerden yararlanmıştı. Kudâme, *Kitâbu'ş-Şi'r*'i tam anlayamamasına karşın, *Kitâbu'l-Hatâbe*'yi daha iyi anlamış, yararlanabileceği kadar yararlanmış ve anladıklarını Arap şiirinde tatbik etmiştir. el-Hatâbe'nin üçüncü bölümünde yer alan "ibâre" kısmından teşbih, mecâz, mukâbele, fasl gibi konuları, çok iyi algılamıştır. Ahlak ve duygularla ilgili bölümü anlamıştır. *Daha sonra anladıkları konuları yazacağı Nakdu'ş-Şi'r eserinde nasıl uygulayacağının yolunu tespit etmiştir. Bu konudaki metot ve becerisini medh ve hicvin nasıl olacağını açıklarken ortaya koymuştur.* Kudâme, şiirin bütün konularını Aristo'nun şâirler hakkındaki münâferât[31] (övgü/tragedya, yergi/komedya) teorisine uygun olarak; medh (övgü) ve hicv (yergi) şeklinde iki kısımda toplamaya büyük özen göstermiştir. Kudâme'ye göre mersiye (ölen bir kişinin iyiliklerini övme) medih konusu içinde incelemiş ve mersiyede medih kurallarını uygulamıştır. Ancak medihte geniş zaman kullanılırken; mersiyede geçmiş zaman kullanıldığını belirtmiştir. Bir dosta sitem edip serzenişte bulunma teması olan *muâtebe* (sitem) 'yi de hiciv teması içinde ele almıştır. Sitem ve serzenişte yumuşak bir üslûbun kullanılmasını önermiştir. Kudâme, Kadınları öven *gazel* ve *teşbîb* (gazelin bir türü) temalarını da medih konusu içerisinde ele alır. Bu temalardaki dilin sevgiliyi cezb edecek kadar narin olması gerektiğini vurgulamıştır. Kudâme bu konularda Aristo'nun konuşma ile dinleyiciler arasındaki uyumun gerekliliği ile ilgili teorisinin etkisinde kaldığı açıkca görülür.

Kudâme, görüşlerini ispat etmek ve delillendirmek için, Aristo'nun başka teorilerinden de yararlanır. Aristo'nun şâirlerin her zaman kullandıkları, hatiplerin ise özel durumlarda kullandıkları *guluv* (aşırı mübâlağa sanatı)

[31] Tâhâ Huseyn'în kullandığı münâferât (medh ve hicv) kavramı Poetika'da şu şekilde yer almaktadır: Şiir sanatı, şâirlerin karakterlerine uygun olarak iki şekil alırlar. 1.Ağırbaşlı ve soylu şâirler, ahlaklı ve soylu kişilerin iyi ve soylu hareketlerini taklit (yansıtma) ederler. Buna tragedya denilir. 2.Hafif meşreb karakterli şâirler, bayağı insanların hareketlerini taklit ederler. Buna da komedya denilir. Bkz. Aristoteles, Poetika, çev. İsmail Tunalı, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1-5. (Çevirmenin notu).

sanatı bunlar arasındadır. Kudâme, fuhûl (seçkin) şairlerin bu sanatla özdeşleştiklerini belirtir ve mübâlaga sanatında orta yol taraftarlarını ve orta yolun en iyi yol olduğunu düşünenleri eleştirir. Bu grubun, şâirin sadece doğruyu söylemesi ve kendini ahlaki kurallara bağlı kalmasını isteyerek, şâirin gerçek kabiliyetini sergileyememesini talep ettiklerini belirtir.

Yukarıda verdiğimiz bilgilerden Kudâme'nin, Yunan fikrini Arap Edebiyatı'nın şiir alanına tatbik eden kişi olduğu anlaşılmaktadır. Ancak çalışmaları sadece şiirle sınırlı kalmıştır. Bu çalışmalarında Lise'nin kurucusu Aristo'nun *el-Hatâbe Mantık* eserlerini referans olarak kabul etmiştir.

Arap edipleri, belâgatın teorisi ile ilgili konularda son derece yararlanırlarken; Kudâme'nin eserindeki adı geçen felsefî bölümlerin dışındaki yerlere de az çok karşı çıkmışlardır. Ancak onun metoduna uymaktan geri durmamışlar, eserinde yer verdiği bedî sanatlarını yirmilere çıkarma gayretine girişmişlerdir. Örnek olarak h. IV. asrın başlarında vefat eden Ebû Hilâl el-'Askerî'yi verebiliriz. el-'Askerî bedî sanatlarını otuzbeş'e çıkarmıştır[32].

Yunan düşüncesi *Nakdu'ş-Şi'r* adlı eserden sonra yine Arap Edebiyatı'nda etkisini *Nakdu'n-Nesr* adlı eser[33] ile daha cüretkar bir şekilde, geniş alanlı ve daha orijinal bir şekilde, etkisini göstermiştir. Bu eser, Eskuryal (Escurial) kütüphanesi, 242 numarada kayıtlı olup, Mısır Edebiyat Fakültesi bu eseri yakında yayınlayacaktır. Eser Kudâme b. Ca'fer'e nispet edilmekle birlikte, iyice incelendiğinde ona ait olmadığı, büyük ihtimalle fıkh ve din ilimlerinde yazdığı pek çok eserin rahatlıkla kendisine işaret ettiği ve ipuçları verdiği Şiî bir yazara ait olduğu görülecektir. Brockelman bu eserin, Kudâme'nin öğrencisi Ebû Abdullâh Muhammed b. Eyyûb'a ait olduğu düşüncesindedir[34]. Ancak arkadaşımız 'Abdulhamîd el-'İbâdî eserin kime ait olduğu konusunu araştırmayı sürdürmektedir. Biz burada eseri kısa ve öz

[32] bkz. Kitâbu's-Sınâ'ateyn, 204 sonrası.

[33] Nakdu'n-Nesr adlı eser Üsküryal Kütüphanesi, 242 numarada kayıtlıdır. Mısır Edebiyat Fakültesi bu eseri yakında yayınlayacaktır.

[34] Bkz. "Dâiretu'l-Me'ârifi'l-İslâmiyye" "Kudâme" mad.

bir şekilde tahlil edeceğiz. Bu yapacağımız tahlil, Yunan düşüncesinin IV. Asırdaki Arap belâgatına ne denli etki ettiğini göstermesi açısından yeterli olacaktır.

Müellif, birinci bölümde insanın akılla üstün olduğunu ve aklın vehbî (Allah vergisi) ve kesbî (çalışarak elde edilen) olarak iki kısma ayrıldığını belirtir ve vehbî aklı bedene, kesbî aklı ise gıdaya benzetir. Daha sonra aklın tercümanı ve kılavuzunun *"beyân" (ifade yetisi)* olduğunu açıklar. İkinci bölümde ise beyanı, bizzat eşyanın açıklanması (beyân), fikir üretilirken zihinde meydana gelen beyan, dille ifade edilen beyan ve yazmak suretiyle etkisi uzaklara ulaşan beyan olmak üzere dört kısımda inceler ve bunların bütün yön ve belâgat özelliklerini Kurân'dan örneklerle açıklar. Üçüncü bölümde *"bizzat eşyanın beyânının"* bazısının açık, bazısının da kapalı olduğunu belirterek, açık olan beyanın, his ile bilinip delile gerek olmadığını, gizli beyanın ise, his ile bilinmeyip; aklın bunu ispat etmek için kıyâs ve haber metotlarına başvurduğunu izah eder. Dördüncü bölümde kıyâsı ve çeşitlerini öz ve açık bir şekilde ele alır. Bunların tariflerini yapar, nitelikleri ve önermeleri, Arap dilinde kullanılışını izah ederek, bu bölümlerdeki bilgileri mantık kitaplarından aldığını da belirtir. Beşinci bölümde *"haber"* (bilgi verme) çeşitlerini yakîn (bizzat bilme) ve tasdîk (doğrulama) olarak iki kısımda ele alarak, burada fıkıh ve kelamcıların tarzında ancak Şia'ya meyilli bir metot takip eder. Altıncı bölümde beyanın ikinci yönü olan *"itikadı" (inanma)* ele alır, ancak yeni bir şey ortaya koymaz. Kıyas (benzeri bir şeyle karşılaştırma) ve haber (bilgi verme) ifadelerden bahsederek, bunların ya şüphe bulunmayan gerçek ya da delillere ihtiyaç duyulan şüpheli bilgi, veyahut şüphe olmayan asılsız şey olduğunu ve birincisinin inanma ve davranışla tasdik edildiğini, üçüncünün yalanlandığını ikincisinin ise tasdik (doğrulama) ve tekzip (yalanlama) konusunda dikkatli olunması gerektiğini vurgular. Müellifin bu bilgileri, fıkıh usûlu ve kelâm ilmi ile örtüşmektedir. Aynı şekilde müellifin Şiâ'ya eğilimi açıkça görülür. Yedinci bölümde müellif, sözle yapılan beyanı ele alarak, açıklamaya ihtiyaç duyulmayan açık beyan ve delillerle açıklanan gizli beyan şeklinde iki kısma ayırıp, Kur'ân'dan örnekler verir. Daha sonra

mantık önermelerinin en çok kullanılanlarını anlatır. Bunların bir kısmının hem Arapça hem de diğer dillerde bulunduğunu, bir kısmının da dillere göre değişen özelliklere sahip olduğunu belirtir. Daha sonra genel ve özel kuralları, mantık, fıkıh ve kelam bilgileri ile açıklar. Sekiz, dokuz, on ve on birinci bölümde nahiv (cümle bilgisi) kurallarını, bunların iştikakla (kelime türetme) ilişkisini, isim ve fiil kalıplarını ele alır. Bu bölümlerde orijinal bir şey olmayıp tamamen Aristo'nun Kitâbu'ş-Şi'r'inden nakiller yapar. Onikinci bölümden yirmi dördüncü bölüme kadar teşbîh, değişik yönleri ile lahn (dil hataları), remz (işâre yoluyla kinâye), vahy (gizli kinaye çeşidi) istiâre, emsâl (atasözü), lugaz (bilmecemsi kinaye), hazf (bir öğenin düşmesi), sarf (kelime bilgisi), mübâlağa, kat' ve atıf(kat', bir ifadeyi bitermeme; atıf ise bitmeyen bir ifadeye farklı ifadeler ekleme), takdîm-tehîr (ögelerin yer değiştirmesi), ihtirâ (orijinal)-tâ'rîb (arapçalaştırma) konularını inceler. Onun bu konularda referansı Aristo'dur. Yirmi beşinci bölümde sözü nazm ve nesir olarak iki kısımda inceler. Nazım ve nesirde eşit kabul ettiği belâgatı şöyle tarif eder: *"Güzel lafızlarla, iyi bir üslupla ve fasih (dil kurallarına uygun kelime) kelimelerle kasdedilen anlamı ifade etmektir.* Bu konulardan sonra şiire destek verir ve Aristo'nun *"Kitâbu'l-Cedel"*inde bu konuya yer verdiğini ve bu bilgilerin ikna edici olduğunu belirtir. Bu konuda pek çok siyaset kitabından Homeros'un ağzıyla deliller getirir. En ilginci, Hz. Peygamber (s. a. v)'in şiiri dinlediğini ve bazı sahâbe şâirleri, düşman şairleri hicvetmeleri için müsaade ettiği ifade etmesidir. Müellif, Kudâme'nin *Nakdu'ş-Şi'r'*deki tarzına benzer bir şekilde şiir sanatlarının özelliklerini ve kusurlarını ele alır. Şâirin üslûbunda guluv (aşırı mübâlağa) yapmasını ve ifadelerinde aşırı gitmesini sakıncalı görmez. Guluv tarzını, normal tarza tercih eder. Tüm bunları, Aristo'nun şiirde yalanı (hayalin genişliği) uygun hatta hoş görmesiyle ilişkilendirir. Yirmin altıncı bölümde nesri ele alarak, nesir çeşitlerini; hitâbet, teressul (idarecilerin mektupları ile devlet divanlarında çalışan katiplerin yazıları), cedel (münâzara/ karşılıklı tartışma) ve hadîs (insanın şaka-ciddiyet gibi değişik yönlerde konuşması) şeklinde dört kısımda inceler. Hitâbet ve teressul konusunu ele alırken, belâgat özelliklerini anlatır, tarif

eder, bunların özellik ve kusurlarını belirtir. Bu iki konunun, el-Câhiz'in fesahat ve ilkâ (irticâlî konuşma) yönü ile hitabeti ele alışına, divân kâtip ve hattatların yazılarındaki şıklık ve belâgatına dayanarak karşılaştırmasını yapar. Îcâz konusunda Aristo ve Öklidüs'ten örnekler vererek *"Onların cümle ve kelimeleri kısaltılmayacak kadar icaz özelliğine sahip olduğunu"* belirtir. Yine Calinus ve Yuhannâ en-Nahvî'nin itâle ve ishâb (itnâb, sözü uzatma) ile ilgili görüşlerini, Hz. Peygamber'in hadisleri ve h. III. yüzyıla kadar olan dönemdeki ediplerin sözlerinden örneklerle açıklar. Yirmi yedinci bölümde teressülü ele alır. Yirmi sekizinci bölümde cedel'den bahseder. Cedel ile ilgili konuda, Aristo'nun *"Kitâbu'l-Cedel"*i ile kelam ve fıkıhçıların eserlerindeki bilgilerden yararlanır. Yirmi dokuzuncu bölümde cedelci (münazara yapan) 'nin fıtrî (doğal), ahlâkî, edebî ve mantıkî özelliklerini, Kur'ân, sünnet, kelam, fıkıh yazılardan yararlanarak ortaya koyar. Otuzuncu bölümde ise "hadîs" (insanın konuşmaları)'ten bahsederek; ciddiyet, şaka, sıdk (doğruluk), kizb (yalan), sehîf (bayağı ifade), cezel (güzel ve edebi ifadeler) … gibi konuşma çeşitlerini açıklar. Müellif okuyucuya, ahlak ve zevk-i selim elde edecek öğütler verir ve bu özellikleri nerede, nasıl ve ne zaman kullanacağını anlatır[35].

Gerçekten bu eser sayesinde belâgat, Arap Edebiyatı'nın öz kaynakları ile Aristo'nun *el-Hatâbe ve eş-Şi'r'*in yanı sıra onun *Analitikler* ve *Topika*[36] başta olmak üzere mantık eserlerinden de etkilendiği bir vakıadır. Bu yeni belâgat oluşumu, hatip, şâir ve kâtiplerin yetişmesini hedef almıştır. Bu bağlamda, onları doğru düşünme, düşüncelerini güzel ifade edebilecek seviyeye gelmesi bunların neticesinde de güzel bir üslûba sahip olmaları ve güzel konuşmaları düşünülmüştür. Felsefe ve mantık karakterli bu belagat oluşu-

---

[35] Nakdu'n-Nesr adlı eser belâgat, mantık, felsefe, kelâm v.s gibi bilgilerle sentezlenmiş anlaşılması zor ifadelerden oluşmaktadır. Kitap 150 sayfadır. Taha Huseyn 3 sayfalık özette her biri tarif gerektiren kavramları okuyucuya sunmuş ve güzel bir sentez yapmıştır. Bu kavramları bir ön bilgi vermesi yönüyle bir veya bir kaç kelime ile açıklamaya çalıştık. Ancak kavramların açıklanması için bu bilgi yeterli değildir. Geniş bilgi için bkz. Kudâme b. Câfer, Nakdu'n-Nesr, 1-151. (Çevirmenin notu.)

[36] Yani (Tahlilu'l-Kıyâs) ve(Cedel) eserleri.

munun, Kudâme'nin *Nakdu'ş-Şi'r* adlı eserinden daha faydalı olmadığını söylemeye bile gerek yoktur. Ancak bazı Arap edipleri bu tarzın etkisinde eser te'lif etmişlerdir.

Aristo'nun *el-Hatâbe* ve *eş-Şi'r* adlı eserlerinin Arap düşüncesine ya da daha genel bir ifade ile İslam düşüncesine etkisi üzerinde kısaca durmak istiyorum. Bununla herhangi pratik gayeyi değil sadece soyut düşünceye önem veren felsefî düşünceyi kasdediyorum. *el-Hatâbe* ve *eş-Şi'r* arapçaya tercüme edildiği zaman, Müslüman felseficiler bunları Aristo'nun mantık ilminin devamı olarak kabul etmişler, eserleri şerh ve tahlil yapmışlardır. İbn Rüşd'ün tahlil ve şerhi ile İbn Sînâ'nın *eş-Şifa* adlı eserindeki tahlil ve şerhi bu eserlere yapılan tahlil ve şerhler arasındadır.

İbn Rüşd'ün bu eserler hakkındaki şerh ve tahlillerini ele almayacağım. Bunun nedeni okucuyudan çekindiğimden değil, aksine Aristo'nun kastettiği şeyleri ifade edemeyişinden kaynaklanmaktadır. İbn Rüşd, kasdedilen anlamları ayırt edemediğinden yanlış bilgiler vermiştir. Onun eserini okurken bu yanlışlıkların Kurtubalı (İbn Rüşd) filozoftan mı yoksa bu eserlerin tercümesinden mi kaynaklandığı sorusu akla gelmektedir. Bana kalırsa İbn Rüşd, el-Hatâbe'yi hiç anlayamamıştır. Zira bu eserin tercümesi mümkün olduğu kadar doğru yapılmıştır. Bu eserin süryânice çevirisinden -biraz zahmetli olsa da- bir miktar okuyan kişi, eserin çevirisinde hata ve yanlışlıkların olmadığını fark edecektir. Eser, Paris Milli Kütüphanesi Şark yazmaları 2346 numarada yer alan Organon'dan tercüme edilmiştir. Muhtemelen Edebiyat Fakültesi bu eseri neşredecektir.

İlginçtir ki, İbn Sînâ, el-Hatâbe'yi kayda değer bir şekilde anlamıştır. Bu eseri, *eş-Şifâ'*da aslına uygun olarak ve hassas bir şekilde tahlil etmiştir. İbn Sînâ, eseri dört makaleye ayırır. Birincisi, yedi fasıl olup, burada Aristo'nun retorik'i (hitâbet) tarifindeki genel görüşleri ile cedel ve diğer sanatlar arasındaki bağ ve yararları, hitabetin delilleri ve çeşitlerini şerh eder. İkinci makale dokuz fasıl olup, ilk üç fasıl'da siyasî hitabeti, dördüncü bölümde medh ve hicvin özelliklerini (tragedya ve komedya / munâferât), beş, altı, yedi ve

sekizinci fasıllarda yargısal hitabeti, dokuzuncu fasılda ise sanat özelliği olmayan tasdikâtı (doğrulama) ele alıp, şerh eder. Üçüncü makaleyi, altı fasılda ele alır. İlk dört fasılda duyguları (infiâlât) ele alır. Beşinci fasılda üç hitabet türünün ortak özelliklerini, altıncı fasılda cedel ve hitabetin öncüllerin farklarını ve tasdÎkâtın (doğrulama) çeşitlerinin yararlarını ele alır. Dördüncü makalede ise ilk üç faslında ibâre'yi (cümle), dördüncü fasılda hitabet çeşitlerini (siyâsî, yargısal ve törensel), beşinci fasılda ise hitabet türleri arasında soru ve cevaplar ile sözün bitişi ile ilgili hitabet yer alır.

İbn Sînâ'nın İlk iki makale'si, Aristo'nun el-Hatâbe'nin ilk bölümüne, üçüncü makale ikinci bölümüne, dördüncü makale üçüncü bölümüne denk gelmektedir.

Acaba el-Hatâbe'nin dörtlü taksimini İbn Sînâ mı yapmıştır, yoksa daha önceden yapılmış mıydı? Bu sorunun cevabını Yunanlılar da hala araştırmaktadır. Az önce bahsettiğim el-Hatâbe'nin nüshası neşredilip şifreleri çözülünceye kadar bizim de buna cevap verme imkânımız yoktur.

İbn Sînâ, el-Hatâbe'yi tam olarak anlamış dediğimizde mübalağa yapmış sayılmayız. Fakat eserin bütün yönünü değil sadece vermek istediği özü anlamıştır. Aristo'nun bu eserinde yer alan *"yönetim şekillerini"* anlamakla birlikte, içeriğini anlamadığı; bu nedenle kapalı, karmaşık ifadeler kullandığı görülür. Yunanlılarda kamu (toplum) yargı sistemini bilmediğinden, bu konularda dikkatli ve hassas davranamamıştır. Bu nedenle kanun adamı gibi konuşması gereken yerde bir edebiyatçı edasıyla "*töhmet, şikâyet, savunma, özür dileme*" gibi ifadelere yer vermiştir. Ancak Aristo'nun *duygular (infiâlât)* dediği konuları son derece iyi anlamıştır. Genç ve yaşlıların özellikleri ile ilgili konuyu aslına uygun şahane bir şekilde izah etmiştir [37]. İbn Sinâ, *"ibare"(cümle bilgisi)* bölümünü de gerçekten güzel bir şekilde ele almıştır. el-Hatâbe'nin Arap düşüncesinden farklı olduğunu vurgulamayı ihmal etmemiş, *"Bazen bu mesele Yunanlılara özgüdür"* demiştir. İbn Sînâ, bazı cümleleri

[37] Kitâbu'ş-*Şifa, el-Hatâbe,* el-Makâletu'-s-Sâlise, Dördüncü Fasl.

tam olarak anlayamadığını, tercümeden kaynaklanan hatalar olduğunu, Yunanca aslına bakmayı çok arzu ettiğini belirtir[38]. Çoğu zaman Aristo'dan naklettiği örnekleri anlamakta zorlandığından, anlayamadığı yerleri hazf etmiş ve buna işaret etmiştir. Yunan bilginlerinden zevkine uygun olanları öne çıkarırken, diğerleri hakkında kısa bilgi vermekle yetinmiştir. Verdiği örneklerde hatalar da yapar. İstiâre bölümünde yanlışlıkla Afrodit yerine Deonisus yazar. Yine Simunidus'un adını vermeden onun hikayesini anlatır: *O verilen parayı az bulduğu için katırı övmek istememiş, ancak istediği parayı alınca iki kanatlı atın kızı şeklinde onu övmüştür*[39].

İbn Sînâ, konuların örneklendirilmesinde bazen hükümrân edasıyla Yunanlılardan örnek verme yerine Arap Edebiyatı'ndan, fıkıh ve hadisten örnekler vermiştir. Benzeri şeyi Aristo'nun *"Konuşma Hitabının Sonu"* konusu ele alırken yapar: Aristo'nun *"Söyleyeceğim ve duyacağınız söz budur, yargı size aittir"* meşhur ifadesini belirttikten sonra *"Bizde denildiği gibi, bu şekilde sözlerimi söylüyorum, Kendim ve sizin için Allah'a istiğfar ediyorum, O çok bağışlayan ve çok acıyandır"* ifadesini ilave eder[40].

İbn Sînâ el-Hatâbe'yi anlamasına karşın *Kitâbu'ş-Şi'r*'i anlayamamıştır. Bu durum, eserin Arapçaya tercümesindeki hatalardan mı kaynaklanıyor, yoksa Filozof mu anlayamamıştır? Durum ne olursa olsun mesele Paris Milli Kütüphanesindeki nüshada yer alan *Kitâbu'ş-Şi'r*'in tercümesinin incelenmesiyle ortaya çıkacaktır. Tahlillerine gelince, İbn Sînâ'nın tahlilleri, fazla anlamı olmayan soyut ifadelerden oluşur. Ona göre tragedya, medh; komedya, hiciv; melhame (kahramanlık şiirleri) ise edebiyattır. İbn Sînâ, Aristo'nun şiir çeşitleri konusundaki verdiği örnekleri, şahısları ve hassas meseleleri önemli derecede birbirine karıştırmıştır.

İbn Sînâ, taklit (muhâkât/mimesis) teorisini çok iyi anlamıştır. Şiir sanatı ve şâirin karşılaşacağı zorluklarla ilgili doğru bir tarz ve uygun araçlar geliş-

---

[38] Kitâbu'ş-*Şifa, el-Hatâbe,* el-Makâletu'-s-Sâlise, Üçüncü Fasl.
[39] Kitâbu'ş-*Şifa, el-Hatâbe,* el-Makâletu'-Râbia, Birinci Fasl
[40] İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-Hatâbe,* el-Makâletu'-râbia, Beşinci Fasl

tirmiştir. Sözün özü, İbn Sînâ bu eseri Yunan Edebiyatı'na yabancı olan doğulunun, anlayabileceği en üst düzeyde anlamış, kendisinin de itiraf ettiği gibi Arap Edebiyatı'na değişik şekillerde tatbik edilebilecek usûlleri almıştır. Bu faslı bitirmeden önce *Kitâbu'ş-Şi'r'*ın tahlilini kapsayan yedi bölümün, bu eserin diğer bölümlerine tamamen uygunluk sağladığını belirtmeli, doğulu bilginlerin, *Kitâbu'ş-Şi'r'* in tam nüshasını tanıma imkânına sahip olamadıklarını ifade etmeliyiz.

İbn Sînâ'nın şerh ve tahlil ettiği el-Hatâbe ve *Kitâbu'ş-Şi'r'i* kendinden sonraki felsefecilerce kabul görmemiş, onlar sadece eserin tasnifiyle ilgilenmişlerdir. İbn Rüşd ve İbn Sînâ'nın görüşleri mantık kitaplarında zeyl olarak sayılı satırlardan iki fasıl halinde kalmıştır. Okuyucular bu duruma şaşırmasınlar, zira felsefe ve mantıkçılar Hitâbet ve Poetika'dan neredeyse bir şey anlamıyorlar ve bu durumu da önemsemiyorlardı. Üstelik bu konuda faydasız mantıkî (mantık ilmine göre) tartışmalar yapıyorlardı.

Ancak İbn Sînâ'nın gayretleri boşa gitmemiş, tabir yerindeyse el-Hatâbe'yi tanıtmış ve Arap Edebiyatı'nın kullanımına sunmuştur. Böylece İbn Sînâ, bir arada bulunup sentezlenemeyen Yunan ve Arap belagatının sentezlenmesinin gerekli malzemelerini hazırlamıştır.

H. V. asırda, 'Abdulkâhir el-Curcânî bu sentezi gerçekleştirmiştir. 'Abdulkâhir el-Curcânî Arap belâgatı alanında yazılan en güzel iki eser bırakmıştır. Bunlar, *Esrâru'l-Belâga* ve *Delâ'ilu'l-İ'câz'dır.* Bu iki eserin başını okuduğumuzda onun İbn Sînâ'nın *ibare(cümle)* hakkında yaptığı tahlilleri okuduğu ve üzerinde uzun uzun düşündüğü anlaşılmaktadır. Konuları tenkitli ve derinlemesine ele almıştır. Bu bağlamda, hakîkat ve mecâzı incelemiş, öncekilerin mecâz düşüncelerinde hatalar olduğunu anlayarak, mecâzın yanlış anlaşılan ve kapalı kalan yerlerini açıklayıp, mecazı, *lügavî* ve *aklî* olarak iki kısma ayırmış. Lügavî mecâz teşbihe dayalı, aklî mecâz ise birbiriyle alakası olan iki kelimeden birinin, diğerinin yerine kullanılması şeklinde izah etmiştir. Biz, Aristo'nun, mecâzda, cins ismi, neve (çeşit); nevi ismi, cinse; nevi bir ismi başka bir neve bağlamasını uygun bulduğunu biliyoruz.

Aristo'nun bu mecaz çeşidine, el-Curcânî, *mecâz-ı mürsel,* onun *"suret"* dediği teşbihe dayalı mecâz'a ise *istiâre* adını vermiştir. Öncekiler bunların hepsine mecâz diyordu. Görüşlerini sistemleştirmek için bu sanatları daha önce ele alınmamış bir şekilde derinlemesine incelemiştir. Ancak ele aldığı konularda Aristo'yu aşamamıştır. Mecâz-ı aklî sanatı, el-Curcânî'nin buluşudur. Buna *"söz mecazı"* da diyebiliriz. *"İlkbahar nebatatı/bitkileri çıkardı"* örneği mecazdır. İlkbahar nebatatı çıkarmaz, gerçekte çıkaran Allah'tır. O, bu mecazı önceki mecaz anlayışından ayırt etmek için çok çaba harcamıştır. Bu ayırımı üzerinde inceleme yapıp, çalışmak gerekmektedir.

el-Curcânî, *Delâ'ilu'l-Î'câz* adlı eserinde önceki alimlerin ortaya koymaya çalıştıkları *İ'câzul'-Kur'ân* konusunu ispat etmeye çalışır. Bu ispatı gerçekleştirmek için bir sözde, lafzın manaya üstünlüğü ile mananın lafza üstünlüğü görüşlerini çürütmeye çalışır. Nazm teorisi adını verdiği, güzelliğin sadece lafız ve anlamda olmadığını, ikisinin birlikte cümlenin nazmında, üslûbunda olduğunu belirtir. Daha sonra üslûp güzelliği ve görkemliliğinin nasıl olacağını ele alır. Cümleyi geniş olarak inceler, cümle öğelerini ayrı ve içiçe değerlendirir. Cümlede atıf harflerinin (bağlaç), sözü uzatıp kısaltmanın, muktezây-ı hâlin (duruma göre söz söyleme) öneminden bahseder. Çalışmasıyla *"meânî"* ilmini kurar. Bu eseri okuyan kimse, Arapça nahiv kuralları ile Aristo'nun cümle, üslûp ve fasl konularındaki genel görüşlerini sentez yapma hususunda çok büyük gayret gösterdiğini farkeder. O halde el-Câhiz, Arap belagatının kurucusu ise 'Abdulkâhir de belâgatın kurallarını ortaya koyan ve yapısını sağlamlaştıran kişidir.

* * *

'Abdulkâhir'den sonra belâgat gelişme göstermeyip, duraklama ve gerileme dönemine girmiştir. H. VII. asırdan itibaren belâgat, edebî özelliğini kaybetmiş, Arap Edebiyatı'yla ilgisi olmayan şerh ve haşiyecilerin elinde tartışma aracı olmuştur. Geçen konularda bahsettiğimiz gibi h. II. asırda Arap belâgatının girdiği zorlu, meşakkatli yoldan h. V. asırda olgunluk dö-

nemine girinceye kadar olan devrede ne yazık ki çok faydalı şeyler ortaya çıkmamıştır.

Anlattığımız gibi belâgat gelişim sürecinde önce Yunan felsefesi daha sonra Yunan belâgatı ile irtibat halinde olmuştur. O halde Aristo felsefede Müslümanların ilk muallimi olduğu gibi belâgatta da ilk muallimi olmuştur.


SAMER
KSÜ Siyer-i Nebi Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi


KSÜ Siyer-i Nebi Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi
SAMER